DANIEL ROPS

DE LA ACADEMIA FRANCESA

HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO

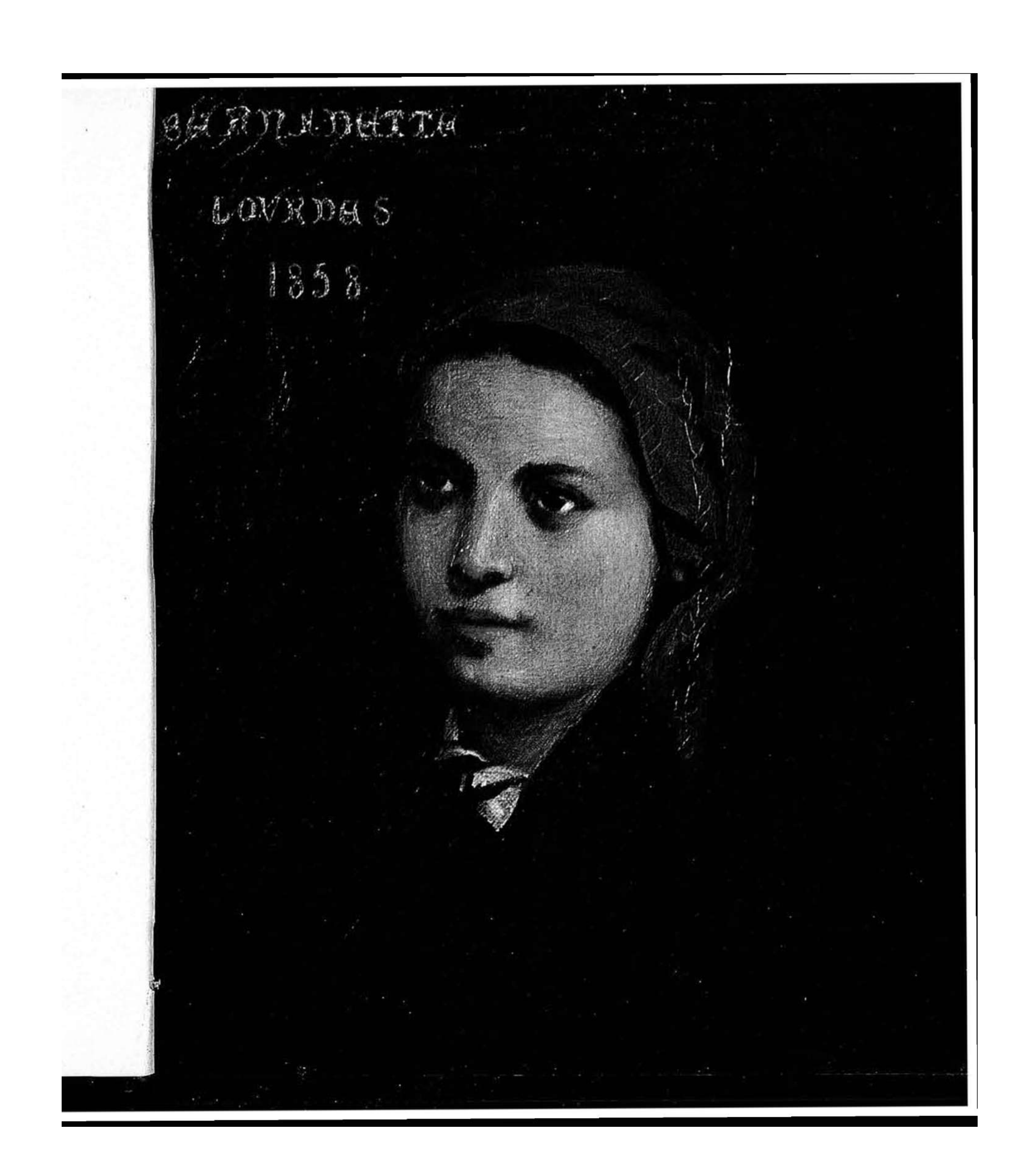
XI

LA IGLESIA DE LAS REVOLUCIONES

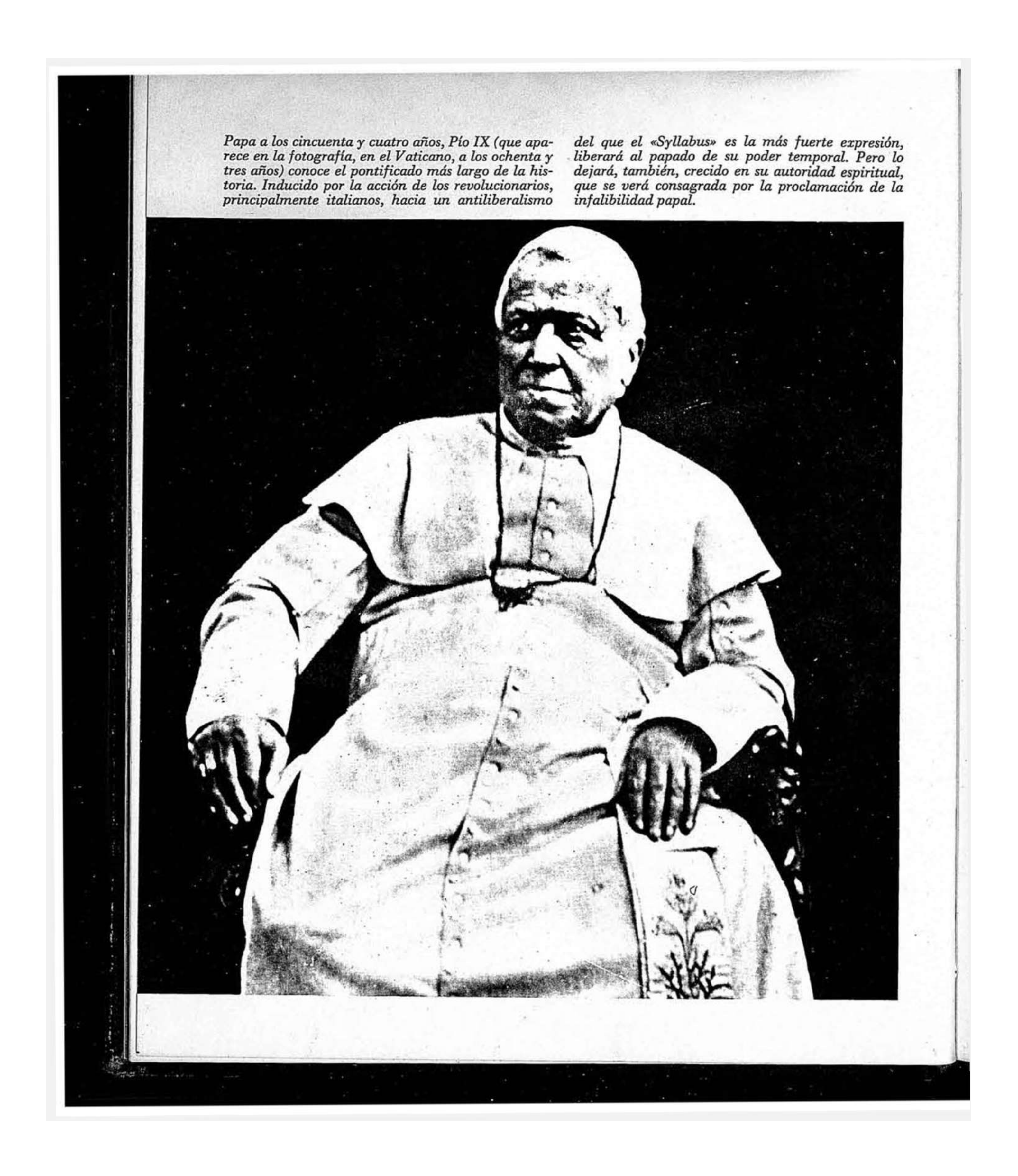
II

HISTORIA DE LA IGLESIA Vol. XI
Nihil Obstat: D. Vicente Serrano, Madrid 21-4-71
Imprímase: Ricardo, Obispo Aux. y Vicario General
Arzobispado de Madrid-Alcalá

Edición especial para
CIRCULO DE AMIGOS DE LA HISTORIA
Sánchez Díaz, 25 Madrid-17


BERNADETTE
LOURDES
1858

Papa a los cincuenta y cuatro años, Pío IX (que aparece en la fotografía, en el Vaticano, a los ochenta y tres años) conoce el pontificado más largo de la historia. Inducido por la acción de los revolucionarios, principalmente italianos, hacia un antiliberalismo del que el «Syllabus» es la más fuerte expresión, liberará al papado de su poder temporal. Pero lo dejará, también, crecido en su autoridad espiritual, que se verá consagrada por la proclamación de la infalibilidad papal.



VI. DIOS Y EL HOMBRE EN PUGNA

El combate de Jacob

En una de las capillas laterales de la iglesia de San Sulpicio, en París, está —envuelta en dorado ocre y en misterio— una de las más sorprendentes obras maestras que haya producido el arte del siglo XIX. Su autor, Eugenio Delacroix, la pintó durante el invierno de 1855-1856, cuando ya, percibida la secreta señal, se enfrentaba, en la creciente sombra, al ángel que todo hombre encuentra en su camino. Ese *Combate de Jacob* es obra de terrible verdad y de insuperable significado. Nunca la grandiosa escena del *Génesis* ha tenido comentarista más profundo, más fiel, más cuidadoso en dar el trascendental sentido de los versículos del libro. Allí está toda la lucha del hombre, perfectamente evocada, en el cuerpo a cuerpo incansable de aquellos dos espléndidos atletas, ese «combate espiritual» que un poeta de dieciséis años[1] llamaría «tan brutal como la batalla de los hombres», ese cara a cara que todos debemos aceptar para vivir, para vencer la tentación del disgusto de sí mismo, del pecado, de la nada.

Pero —y ahí está lo peculiar de las auténticas obras maestras—, superando la importancia de un testimonio personal, la potente composición de la Capilla de los Angeles hace algo más que comentar el conflicto pascaliano, en el que se juega el destino de cada uno. Como en otros tiempos el Portal Real de Chartres, o el fresco de Andrea da Firenze en Santa María Novella, o la nave y la cúpula de San Pedro, expresa uno de los elementos esenciales de su época y de la sociedad que la ha visto nacer. En el vado de Yabboq está ya la humanidad entera, significada por el pueblo elegido y su representante que acababa de librar la batalla nocturna. En el momento en que Delacroix pintaba la lucha de Jacob contra el Angel de Dios, la humanidad de su tiempo se hallaba comprometida, en cuerpo y alma, en el mismo combate. Tratábase de saber quién sería el más fuerte, ella o la Divina Presencia; si el hombre llegaría a deshacerse de aquel eterno adversario, que obstaculizaba su camino, o si, aceptando ser victoriosa en su misma derrota, continuaría como en otro tiempo hallando en el agudo dolor de su secreta herida la señal y la prueba de su grandeza.

Las crisis políticas que hemos visto sacudir al mundo occidental a lo largo del período aquí considerado, ocultan una realidad infinitamente más profunda que aquella que se traduce por la muerte de un obispo en una barricada parisina, o la caída de la muralla romana ante el cañón de Víctor Manuel. La «gran revolución occidental» de que habla uno de los que la guiaron, Augusto Comte, puede bien manifestarse en los hechos por hundimientos de régimen, sublevaciones nacionales y crisis sociales; sustancialmente, es algo más: espiritual, metafísica. El tumulto de los motivos y de las guerras es el eco de un crujido más terrible, «tal —dice Enrique Heine— como nunca se ha oído hasta ahora en la Historia del mundo». El Occidente cristiano combate con el Angel. Dios y el hombre están aquí en tela de juicio.

Ya desde hace siglos, y en todo caso desde el Renacimiento, veíase el desarrollo de esta rebelión de la inteligencia que, poco a poco, desatando tradiciones cristianas, obediencias y dogmas, arrastraba cada vez más almas y concluía en la «crisis de la conciencia europea»[1] que había sacudido las bases morales y espirituales de la sociedad. De El Poggio, de Platina, de Vicomercato, escépticos del «Quattrocento», a Voltaire, Diderot, Helvetius, podía seguirse la trayectoria en la que se apuntaban los progresos de la irreligión. El siglo XVIII había dado un paso inmenso en el camino de la completa negación. Filósofos, Enciclopedistas, deístas ingleses o a lo Rousseau, promotores alemanes de la *Aufklärung*, la mayoría de cuantos dirigían el movimiento, por diferentes que fueran unos de otros, se hallaban de acuerdo en alzar al hombre contra el Dios del Cristianismo, tanto como para «aplastar a la Infame», es decir a la Iglesia. En 1789 la rebelión de la inteligencia

1. Rimbaud.

1. La frase, como es sabido, es de Paul Hazard.

contra la fe se había convertido en uno de los elementos determinantes de la historia.

La Revolución francesa no tuvo ni por causa ni por pretexto ese profundo movimiento que minaba las conciencias. Pero rápidamente se tradujo en los acontecimientos. Por temporal y hasta sórdida que fuera la manera de plantear la cuestión religiosa, es cierto que, muy pronto, el debate había salido del marco estrecho de la secularización de los bienes eclesiásticos, o de la elección de los párrocos por sus feligreses. En los principios de la Declaración de los Derechos del Hombre se ocultaba un propósito propiamente metafísico, que Pío VI tuvo el mérito de penetrar: era significativo que los derechos de Dios no fueran mencionados allí. Igualmente, en los artículos de la Constitución Civil del Clero lo que se discutía era algo más que la administración de la Iglesia: los elementos espirituales sobre los que descansa su organización temporal, la autoridad sobrenatural del Vicario de Cristo, la intervención del Espíritu Santo en la vida de la comunidad de los bautizados. El conflicto religioso que hemos visto desgarrar a Francia durante diez años revela demasiado bien las verdaderas intenciones de quienes asumieron su responsabilidad. Discípulos de filósofos y enciclopedistas, los revolucionarios se inspiraron directamente en sus enseñanzas y, como ellos, estuvieron de acuerdo, a pesar de sus divergencias, en eliminar el Cristianismo y expulsar a su Dios Revelado. Lo que Voltaire llamaba «la Infame» fue llamado por ellos «la Superstición». Poco importa que los unos, como Robespierre, o los teofilántropos de Larevellière-Lépeaux hayan mantenido una vaga fe en un Ser Supremo, o que los Babeuf y los Buonarotti hayan proclamado un ateísmo radical: unos y otros no representan más que dos aspectos del anticristianismo militante. Y cuando, en la nave profana de Notre-Dame, la deificada Razón fue aclamada bajo la apariencia de una bailarina de la Opera, en aquella mascarada podíase ver el logro de toda una corriente de pensamiento que desde hacía tiempo oponía la razón a la fe.

Ahora la rebelión luciferina llegaba a su término. Durante el siglo XIX la irreligión gana extensión y profundidad. No se trata sólo del anticlericalismo banal del que tantos síntomas hemos hallado, el anticlericalismo a lo Béranger, o a lo Paul-Louis Courier; ni de ese otro que traducen en tantos países las leyes «laicas» perseguidoras o expoliadoras, por más que el laicismo abre tantas veces el camino al ateísmo. Ni se trata tampoco de esos brotes de anarquía más o menos blasfema, como los que expresa la célebre exclamación del socialista Blanqui: «¡Ni Dios ni dueño!», o que, más dogmáticamente, expone en largos discursos el solemne barón alemán Von Bunsen, hostil a toda ortodoxia. El ilustre *monsieur* Homais de Flaubert, espíritu fuerte del tiempo de Luis-Felipe, que admite un Ser Supremo pero rechaza «un Buen Dios hombre que se pasea por un jardín con el bastón en la mano, aloja a sus amigos en el vientre de una ballena, muere gritando y resucita al cabo de tres días», es un ejemplo de incrédulo aún modesto: el ateísmo va más lejos.

«Cada edad —escribe el Padre De Lubac [1]— ve renovarse el principio de los asaltos contra la fe. Ya son los fundamentos históricos de nuestras creencias los que parecen sacudidos; la crítica y la exégesis bíblica, la historia de los orígenes cristianos, las de los dogmas y las instituciones de la Iglesia, proporcionan terreno de lucha. Ya ésta se desplaza al terreno metafísico: se niega la existencia misma de una realidad superior a las cosas de este mundo, o se la declara incognoscible; el pensamiento se repliega a posiciones inmanentes; o bien, por el contrario, pretende invadir el campo entero del ser y no dejar nada fuera del alcance de una razón que todo debe comprenderlo: desaparece así la idea misma de un misterio que haya que creer.»

En esos terrenos ve el siglo XIX desarrollarse la ofensiva de la irreligión. Los adversarios de la fe prolongan en él la obra de los del «Siglo de las Luces», del que se proclaman sucesores: Strauss reedita a Reimarus y divulga en

1. *Le drame de l'humanisme athée* (París, 1945; reed. 1959) del P. Enrique de Lubac es fundamental para la comprensión del drama espiritual de los siglos XIX y XX.

alemán a Voltaire; Marx rinde homenaje al papel saludable representado por «el gran Diderot» y los Enciclopedistas, en la lucha contra la religión; Augusto Comte alabará, en el culto de la diosa Razón, la prefiguración —un tanto deformada— de su positivismo. Pero los nuevos rebeldes van mucho más lejos que sus antepasados. No se apunta ya sólo a la Iglesia, ni sólo a Jesucristo, a su figura histórica y a su mensaje, sino también «a la idea misma de un misterio que haya que creer», a la exigencia de la fe y a la aceptación del hecho religioso por parte del espíritu. Van a desenvolverse, durante todo el siglo, doctrinas que irán cada vez más lejos en el camino de la irreligión total para concluir en la que, inmediatamente después del período que nosotros estudiamos, Nietzsche, el «profeta del abismo», definirá con frase execrable «la muerte de Dios».

En esa vasta ofensiva contra Dios no es fácil distinguir claramente lo que propiamente pertenece a uno y otro movimiento del espíritu; todos se interfieren y mezclan. La crítica de Strauss, por ejemplo, debe mucho a Hegel y tal vez a Feuerbach; la de Renan sufre idénticas influencias; el positivismo de Augusto Comte actúa sobre ciertos aspectos del marxismo. Puede observarse una evolución de conjunto, que lleva desde el idealismo alemán, omnipotente hasta el año 1830 más o menos, al materialismo histórico radical de Karl Marx, a través del cientismo y del positivismo de los años 1850. Pero el hecho fundamental está en que todas esas corrientes convergen y tratan de llegar a un mismo fin: la victoria de la incredulidad sobre la fe.

A estas fuerzas, más decisivas que las de las revoluciones liberal y nacional, pero infinitamente más ocultas y difíciles de combatir, debe enfrentarse la Iglesia. Los nuevos destinos de la humanidad, entre los que debe llevar a cabo su obra divina, están preparados por esas potencias tenebrosas. ¿Cómo resistirá a ellas, ocupada como está —demasiado ocupada tal vez— en denunciar al liberalismo o en defender los legítimos derechos del Soberano Pontífice sobre Roma? ¿Cómo conducirá la lucha en ese combate contra el Angel en el que, lo mismo para ella que para el mundo, se juega el todo por el todo?

La crítica contra la fe: de Strauss a Renan

«Los católicos —escribe con justicia el abate Brugerette[1]— tardaron bastante en comprender el peligro que amenazaba a su fe.» Lo que les abrió los ojos y «mató el sueño» fueron los ataques dirigidos por la crítica histórica contra la *Sagrada Escritura* y contra la persona misma de Cristo. Mirándolos de cerca, esos ataques no eran los más graves que haya tenido que sufrir el Cristianismo: los de los filósofos eran mucho más peligrosos; pero los libros contra la autenticidad de los milagros bíblicos o contra el origen divino de Jesucristo son evidentemente más accesibles a un vasto público que un tratado sobre el método dialéctico o el *Das Kapital*, de Karl Marx. Ante el extraordinario éxito de Strauss y de Renan, los católicos sintieron que despertaba su espíritu de vigilancia: *custos, quid de nocte?*

La crítica de los textos sagrados no era cosa de ayer. Ya en el siglo XVII se habían librado en torno a la *Biblia* furiosos combates en los que *monsieur* de Meaux había atacado a fondo al sabio oratoriano Richard Simon. En el siglo XVIII los pesados exegetas alemanes, como Edelmann, Ernesti, Michaelis, habían recogido y sistematizado en el sentido racionalista las ideas de Simon, y Reimarus, en una obra que, prudentemente, dejara póstuma, aseguraba ya que Jesús era un impostor —como Moisés, desde luego—, un usurpador fraudulento cuyos discípulos habían proseguido su obra empleando sus mismos métodos, por ejemplo, robando su cuerpo para hacer creer en su resurrección. Sus explicaciones (si así pueden llamarse) fueron recogidas por Voltaire, que las aplicó especialmente a San Pablo, aquel peligroso energúmeno, y por todo un grupo de es-

1. En su obra *Le prêtre français et la Societé contemporaine*, I, 197 (París, 1933).

critorzuelos. Bajo la Revolución, el convencional Charles Dupuis, en su *Origine de tous les cultes*, aseguraba que Jesús, «doble de Mitra», sería pronto para los hombres lo que Hércules, Osiris y Baco; en cuanto a Volney, el autor de las *Ruines*, sostenía gravemente que la existencia de Cristo no es otra cosa ¡que la exacta reproducción del curso del Sol a lo largo de los signos del Zodíaco!

La ofensiva tan insidiosamente comenzada se extendió. Otro «Herr Professor» Paulus (1761-1851), repitió hasta el fin de su larga vida que Jesús no era un impostor, sino un ingenioso médico, muy al cabo en las cosas de la farmacopea, y que aquellos milagros suyos que no pueden explicarse así son pura ilusión, como, por ejemplo, el caminar sobre las aguas —caso de ilusión óptica— o la resurrección de Lázaro —ilusión originada por la confusión entre la muerte real y el estado letárgico.

Mucho más sólido y mucho más peligroso es el libro de David F. Strauss (1808-1874) aparecido en 1835 con el título *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, y que hizo también mucho más ruido. Tuvo el mérito de reducir a lo que realmente era —es decir, muy poca cosa— la crítica racionalista de Paulus y sus compañeros, oponiéndoles este argumento: «Vosotros arrebatáis a los hechos sus caracteres milagrosos y, sin embargo, los consideráis como históricos: no puede arrancarse el milagro más que arrancando un pedazo de historia.» Lo que, precisamente, hizo él mismo. Mas, puesto que la vida de Jesús está toda ella jalonada de milagros, el arrebatar todos esos pedazos de historia, ¿no era suprimir toda la historia de Cristo?, lo que hacía incomprensible el gran hecho histórico e innegable que es la religión cristiana. Precisamente Hegel acababa de «demostrar» que «religión y filosofía tienen un mismo contenido, la una bajo forma de imagen, la segunda bajo forma de idea». Y, partiendo de los trabajos del filólogo Christian Heyne acerca del papel de los mitos en la historia de la Antigüedad, Creuzer acababa de interpretar todo el paganismo como un vasto simbolismo, y Wolf había hecho lo mismo con los poemas homéricos. David F. Strauss aplicó al Cristianismo el mismo método. Para él, Jesús no ha sido ni un impostor ni un gran taumaturgo; los milagros que le atribuyen los *Evangelios* son otros tantos mitos, es decir, ficciones edificadas sobre ideas filosóficas o religiosas. Por ejemplo, es la imaginación de los discípulos de Jesús solicitada por su corazón y ayudada por reminiscencias de la *Sagrada Escritura*, la que representa como resucitado al Maestro a quien aquellos hombres no se resolvían a creer muerto. De cada gran hecho evangélico, Strauss proporcionaba tres interpretaciones: *sobrenaturalista*, es decir, ortodoxa; *racionalista*, según Paulus, y *mítica*, según su propia doctrina, la única buena, evidentemente. Gracias a esto se situaba en el origen de toda una corriente de la que son representantes típicos nuestros modernos Guignebert, Couchoud y Loisy. Pero al mismo tiempo, al afirmar que «Cristo no es un individuo, sino una idea o, mejor dicho, un género, la humanidad» y que «el Dios hecho hombre es el género humano», se situaba en uno de los orígenes de ese humanismo ateo cuya importancia será en todo más importante que la de su misma obra, muy pronto superada.

Strauss era un simple repetidor en Tubinga cuando el éxito —y el escándalo— de su *Vida de Jesús* le hicieron célebre. Los maestros de aquella universidad, sin embargo, trabajaban en un terreno más limitado, en el que obraban también vastas demoliciones. Christian Baur (1792-1860) fue el más notable de aquella «Escuela de Tubinga», cuyos trabajos exegéticos alimentarían durante mucho tiempo y hasta nuestros días la crítica universitaria. Analizando los escritos del *Nuevo Testamento*, tanto los de San Pablo como los *Evangelios*, Baur pretendía demostrar que éstos no databan más que del siglo II y hasta tal vez del III en el caso del *Evangelio de San Juan*,[1] y que en ellos podían discernirse claramente dos tendencias, la de «San Pedro y los Petristas», para quienes el mensaje de Jesús debía entenderse solamente en un sentido judaizante, y la de los «Paulinia-

1. Sabido es que en Egipto se ha encontrado un papiro del año 140 que contiene un fragmento del *IV Evangelio*.

nos», de San Pablo, apóstol de todas las naciones. El Cristianismo habría nacido así —explicación muy hegeliana— de la síntesis entre la tesis judía y la antítesis universalista. Su esencia no es ya, en esta perspectiva, la persona de Jesús, sino una idea muy anterior a su vida, que él tuvo el mérito de vivificar, injertándola en el mesianismo judío.

Todas esas teorías, sobre todo las de la Escuela de Tubinga, pero también las de Strauss y Paulus, mezcladas con influencias complejas y hasta contradictorias, del racionalismo kantiano, el idealismo alemán y el positivismo de Comte explican la obra crítica que, en su tiempo, suscitó más escándalo y que, aun en nuestros días, pasa a los ojos de muchos cristianos como arquetipo de los libros blasfemos: la *Vida de Jesús*, publicada en 1863 por Ernesto Renan (1823-1892). Difícilmente habla sin cólera de este hombre un católico. Hay que prescindir del mal que ha hecho para conservar la equidad. La crisis anímica que, en 1845, le condujo a huir del seminario de San Sulpicio, en el que se hallaba desde hacía tres años —tras haber sido, primero, discípulo del abate Dupanloup en Saint-Nicolas-du-Chardonnet—, esa crisis a la que frecuentemente hace alusión, pero nunca de manera exacta, al parecer encerraría motivos suficientes para tocar el corazón de un cristiano si en ella no se adivinaran otros elementos además de la duda fundamental acerca del valor de la fe y la angustia de la verdad. No se trata de un conflicto de orden racional capaz de explicar por sí solo la ruptura, sino en primer lugar, más humanamente, de las secretas contradicciones de un ser dividido, medio bretón, medio gascón, de un futuro sacerdote apretado por el deseo de formular solo, al margen de un cuadro demasiado estrecho[1] los descubrimientos que su inteligencia le forzaba a realizar; de un hombre al que simultáneamente tentaban la evasión en el sueño místico y la ambición.

1. Hay que notar, con todo, que Renan nunca tuvo, con respecto al clero más que frases de respeto y amistad. Repitamos la frase de sus *Souvenirs:* «He vivido diez años entre sacerdotes y no he conocido más que a buenos sacerdotes.»

La *Vida de Jesús* es reveladora de esta complejidad. Las frases que exaltan a Cristo son legión: «Es el común honor de cuanto lleve corazón de hombre; ha fundado la religión absoluta; para hacerse adorar como El lo ha sido, hay que haber sido adorable; nos está permitido llamar divina a su sublime persona». Pero, al mismo tiempo, todo lo que para un cristiano constituye el verdadero Cristo de la fe se desvanece en una especie de bruma dorada. Del Jesús histórico apenas se sabe algo, sino que ha vivido, que ha tenido discípulos y que ha muerto víctima de una intriga clerical judía. El Cristo de la Revelación es aún más vago: el Jesús de Renan no es más que un soñador arrebujado de rabino, el «dulce soñador» galileo, encantador —por supuesto— y rodeado de amistades femeninas, que expone una doctrina noblemente humana, admirable en sí, pero sin trascendencia metafísica alguna. Toda revelación es una derogación de las leyes naturales, y la que pretende aportar Jesús está ya de antemano condenada por la filosofía. ¿Qué es, pues, Jesús, fundador del Cristianismo? Un momento en la evolución general del espíritu humano, siempre en evolución, como quieren los alemanes, una etapa hacia un «Dios que aún no es, pero que tal vez sea algún día». Servidas por un brillante talento de escritor que sabía mezclar las descripciones de lugares y el análisis de los seres con los bellos períodos de exposición, hacer comprender claramente al lector los resultados de la crítica y hasta utilizar hábilmente los temas de moda procedentes de Lamennais, Ozanam y otros, las tesis de Renan se difundieron inmediatamente. Aquel libro de alta divulgación, maltratado por los sabios germanos, alcanzó un éxito prodigioso, al que colaboraron los equivocados furores de ciertos prelados. Está lejos de ser la más importante, pero es sin duda la más perniciosa de las obras que, en irónica frase de Sainte-Beuve, «hicieron dimitir a Jesús de su puesto de Dios».

Hay que añadir que aquella ofensiva contra Cristo no fue la única. Persiguiéronse otros objetivos; se atacó a la autoridad de la *Biblia* en su totalidad. Ayudaron a ello los progresos de las ciencias más diversas. La egiptología, por

ejemplo, que no cesaba de desarrollarse desde los descubrimientos de Champollion y Mariette, y la asiriología, iniciada por Emilio Botta, cónsul de Francia en Mosul, ¿no se pretendía llevar resultados incompatibles con las afirmaciones del sagrado texto, especialmente del libro del *Génesis*? Los admirables trabajos de Burnouf acerca del budismo, al abrir el camino al estudio comparado de las religiones, ¿no pretendían demostrar suficientemente que el judaísmo y su heredero el Cristianismo no podían pretender proclamarse únicas religiones trascendentes? Más tarde habría que darse cuenta de que los progresos de la arqueología y del orientalismo, lejos de derribar las bases cristianas, las reforzaban; pero, de inmediato, aportaban agua, demasiada agua, al molino de la irreligión militante. Y no eran los únicos en ese caso.

De la Prehistoria al Evolucionismo

En 1838, un director de aduanas de Amiens, Jacques Boucher de Perthes (1788-1868), curioso individuo que dedicaba más tiempo a excavar el suelo de Picardía que a estudiar las tarifas, lanzó en una «memoria» esta afirmación, sorprendente para aquel tiempo: «Tarde o temprano se acabará por encontrar, en los terrenos cuaternarios, a falta de fósiles humanos, trazas de hombres antediluvianos.» A decir verdad, esas trazas habían sido ya encontradas, y también fósiles humanos. Buscadores aislados como Boué, Schmerling, Tournai, las habían sacado a la luz. Pero el ilustre profesor Cuvier, maestro de la biología europea, declaró que el hombre fósil era inconcebible, y aquellos restos óseos y aquellos viejos guijarros fueron abandonados en la alacena de las cosas olvidadas. Las declaraciones de Boucher de Perthes fueron acogidas con el mismo menosprecio por la ciencia oficial, encarnada en Elías de Beaumont. Pero hubo que rendirse pronto a la evidencia: el geólogo inglés Lyell, de la Royal Society, examinó las piedras curiosamente talladas que había coleccionado el jefe de aduanas y proclamó que innegablemente eran de fabricación humana; en 1856, en Neanderthal, en Prusia, fue exhumado un cráneo del que pudo preguntarse si había pertenecido a un hombre o a un simio; tres años después fue descubierto otro en Arcy-sur-Cure; y cinco años más tarde, en una gruta de la Dordoña, el dibujo que representaba a un mamut, grabado por inmemoriales antepasados humanos; así nacía una ciencia nueva: la *Prehistoria*. No solamente los admirables hallazgos demostraban que el hombre fósil había existido, sino que había claramente evolucionado a lo largo de las edades. Había *evolucionado* y progresado, de lo cual se pretendía deducir que descendía a su vez de otro ser vivo menos perfecto que él.

Esta idea se instaló naturalmente en una teoría que, desde comienzos del siglo XIX, no dejaba de ganar terreno en los ambientes científicos: la de la *evolución* o *transformismo*. Ya Buffon, en los últimos años de su vida, había admitido como una hipótesis que todas las familias animales habrían surgido de algunas ramas comunes. En 1809, Juan Bautista de Lamarck (1744-1829), antiguo botánico pasado al estudio de los animales inferiores cuando fue creado el «Museum», tomó y profundizó esa idea en su *Philosophie zoologique*. Aun dando prueba frecuente de una ingenuidad que nos desarma —¡explicaba la formación de los cuernos en los rumiantes por su temperamento colérico!— desenvolvió una teoría que daba cuenta de la evolución de las especies. Según él, todo ser vivo, al hallarse en un medio ambiente diverso del que le es habitual, experimenta nuevas necesidades que a su vez determinan nuevos actos, los cuales llevan a la transformación de los órganos que los realizan. «La función crea el órgano.» Esos nuevos caracteres así adquiridos se transmiten de generación en generación por herencia. De esa manera, la jirafa tiene el cuello largo porque sus antepasados tuvieron que comer las hojas de altísimos árboles. El transformismo, para Lamarck, era así el resultado de una constante adaptación.

Semejante tesis provocó vivas discusiones. En Inglaterra, Hunter; en Alemania, Kielmeyer; en Francia, Geoffroy Saint-Hilaire, admi-

tían el principio de evolución; por el contrario, el fundador de la *paleontología,* el hombre que realizaba el esfuerzo de reconstituir un animal fósil partiendo de un pedazo de hueso, Cuvier, seguía «fijista». De todas maneras, por original y audaz que fuera el lamarckismo, no se trataba aún más que de primeros intentos, de esbozos, de una teoría que poco a poco iba a invadir el campo de casi todas las ciencias y proponer soluciones a todos los problemas filosóficos, una vez que entrara en escena Carlos Darwin (1809-1882).

El origen de las especies, publicado en noviembre de 1859, hizo, efectivamente, incluso fuera del mundo de los sabios, un ruido extraordinario. La primera edición, de 1 250 ejemplares, se agotó en cuarenta y ocho horas. En doce años aparecieron cuatro ediciones francesas, cinco alemanas, tres rusas, tres americanas, una holandesa, una italiana, una sueca. El enfermizo quincuagenario, de gran cuerpo encorvado, que se había encerrado en su casa de campo de Kent para proseguir su obra, se convirtió en todo el mundo en un gigante del pensamiento. Los diarios popularizaron su cabeza, de poderosa barba, ojos gris-azules hundidos bajo espesas cejas. Hacia él afluyeron honores, igual que los visitantes de todos los rincones de la tierra. Cuando muriera, sería enterrado en Westminster.

¿Por qué aquel éxito? Mucho más sólidamente fundada que la de Lamarck, la teoría de Darwin aportaba una nueva idea en el campo científico: la de la *selección.* Igual que Malthus acababa de sostenerlo para la humanidad, todo el mundo de los vivientes estaba encerrado en un estrecho cuadro en el que individuos y especies debían enfrentarse en rudas luchas por la vida. En esa *«struggle for life»* se opera la selección natural: solamente subsisten los más aptos. También interviene otra forma de selección: la de la atracción sexual. Así, pues, las especies evolucionan por ese proceso selectivo, fijando naturalmente la herencia los caracteres que hayan permitido sobrevivir al mejor adaptado.

Hoy sabemos que, como el lamarckismo, el darwinismo sólo es parcialmente verdadero y que sus postulados contienen enormes incógnitas. Pero, en su tiempo, aquella teoría pareció maravillosamente clara y explicativa. La paleontología surgió puntualmente para apoyar sus asertos: cuando se descubrieron, en el mismo momento en que se publicaba *El origen de las especies,* los restos de enormes animales del Secundario, diplodocus o atlantosaurios, y hasta el extraño «archeopteryx» intermedio entre el reptil y el pájaro, la teoría evolucionista, que daba cuenta de la desaparición y transformación de las especies, se impuso, a pesar de ciertas resistencias, como algo cierto. Los descubrimientos de la Prehistoria permitieron dar una aplicación referente al hombre. También él descendía por evolución de un ser vivo, de una especie cuyos caracteres definidores de la especie humana habían sido fijados por selección por algunos individuos. El hombre, pretendía dicha teoría, desciende del mono; no es más (como decía Littré) que «un animal mamífero del orden de los primates», separado de ese orden por la selección.

Por sorprendentes y ruidosas que fueran tales aserciones, y hasta escandalosas para algunos —«¿Descendéis del mono por Monsieur vuestro abuelo o por Madame vuestra abuela?», preguntaba a los darwinistas un indignado obispo anglicano—, no hubieran bastado por sí solas para asegurar al darwinismo su prodigioso éxito. Pero la teoría científica se hallaba incluida allí en un conjunto filosófico. El darwinismo hacía suyo el viejo naturalismo a lo Lucrecio y el mecanicismo materialista que habían enseñado en el siglo XVIII los «filósofos» D'Alembert y La Mettrie. Su evolucionismo superaba los límites de la biología para ser propuesto como una explicación general del mundo, del proceso de la historia, de la marcha fundamental del pensamiento. En este sentido trabajaron los discípulos de Darwin, como los ingleses Herbert Spencer, doctrinario de la evolución mecanicista, Henry Huxley, gran biólogo; o los alemanes Fritz Müller y Ernst Haeckel más tarde.

El darwinismo constituyó un peligroso adversario para la Iglesia. Sus afirmaciones, fundadas en todo un aparato científico, parecían

irrefutables. Hasta las contraofensivas dirigidas por auténticos sabios, como los «positivistas» Flourens o Claude Bernard, que reprochaban a los darwinistas el no poseer pruebas «positivas» de cuanto decían, o los mismos descubrimientos del fraile agustino Gregor Mendel (1823-1884), que daban cuenta minuciosa del mecanismo de la herencia de manera poco conforme a las tesis darwinistas, no lograron frenar la inmensa oleada que llevó aquella doctrina, simplificada y vulgarizada, a inmensos estratos de la conciencia humana. La fórmula «el hombre desciende del mono» adquirió valor de axioma. ¿Qué quedaba entonces del relato bíblico de la creación del hombre por Dios?

Más aún que el darwinismo científico, el filosófico fue uno de los más peligrosos adversarios del Cristianismo, cosa que no había deseado su fundador, desde luego, que había sido buen cristiano, pero que fue querida por muchos de sus discípulos, sobre todo por Haeckel, verdadero maniático de la irreligión. Por su naturalismo, parecía eliminar todo el papel de Dios en la creación, puesto que lo superior se explica por lo inferior, el hombre por el animal, el pensamiento por la sensación; es decir, necesariamente, el espíritu por la materia. Por su mecanicismo, oponíase a toda finalidad, ya que la evolución de las especies no era el resultado de un plan providencial, sino el efecto de una ciega presión de causas eficientes, de luchas y de choque; primer paso hacia la doctrina según la cual el hombre mismo, reducido a no ser más que una especie de mecanismo, no obra más que bajo la presión de fuerzas materiales, doctrina que admitirán Spencer y Huxley y será definida por Marx como «materialismo histórico». En fin, por su evolucionismo generalizado, el darwinismo arrastraba al hombre, sus instituciones, sus doctrinas —y también su ciencia, su arte, su moral, su religión— hacia una perpetua movilidad. Nada de verdades inmutables, nada de moral —la moral no existe más que en función de la lucha por la vida— y, por supuesto, nada de religión revelada: los dogmas no eran más que transitorios estados de conciencia que, muy primitivos en principio, se van elevando por evolución.

Será necesario mucho tiempo para que los errores y las peticiones de principio contenidas en aquellas afirmaciones masivas aparezcan con claridad, y los cristianos, poniendo sobre otras bases los argumentos, muestren que la teoría de la evolución puede también apoyar la fe en un Dios creador que rige la evolución de las especies, y que el finalismo espiritualista da cuenta mejor de muchos más hechos que el materialismo: verdades todas que ya había intuido San Agustín. Mas, en el instante en que apareció, aquella doctrina correspondía a las más profundas tendencias de la inteligencia occidental, la aspiración romántica hacia el panteísmo, el asombro ante la ciencia, el deseo del hombre de superar a Dios, todas las tendencias que se hallan en otros sectores del pensamiento. El puesto del darwinismo en la historia de la rebelión luciferina, en el desarrollo del humanismo ateo en 1860, ha sido señalado de manera clara por la traductora francesa de *El origen de las especies*, Clémence Royer: «Sí —decía en un polémico prefacio—, creo en la revelación, pero en una revelación permanente del hombre a sí mismo y por sí mismo; una revelación tradicional que no es más que la resultante de los progresos de la ciencia y de la conciencia contemporáneas... —y concluía—: La doctrina de Darwin es la revelación racional del progreso.»

La religión de la ciencia

«La revelación racional del progreso»: la fórmula era oportuna. Pero no era sólo el darwinismo a quien pudiera aplicarse. Una revelación racional del progreso, que conducía a «una revelación del hombre a sí mismo y por sí mismo», la esperaba el occidental del siglo XIX más generalmente de todo lo que, en cualquier orden, dependiera de la ciencia, y no solamente de las ciencias biológicas o paleontológicas.

Ahí está el hecho característico del siglo XIX en el dominio de las ideas: el triunfo del racionalismo científico. La revelación que

se espera es racional. Triunfa la razón. Primero, como método del pensar: desde Descartes, se ha impuesto en todas las disciplinas, está en la base de todos los descubrimientos, de todas las teorías. No se tiene duda alguna acerca de su omnipotencia: esas dudas que, tan lancinantes, experimentarán los hombres del siglo XX... Más aún: la razón aparece como suprema expresión del mundo y del hombre, como medida de las cosas. Los filósofos del siglo XVIII han trabajado para restablecer su imperio. Los más ingenuos de los revolucionarios, incluso la han divinizado; y también aquellos que gustan poco de ciertas mascaradas han sido convencidos «racionales». En adelante, para un espíritu «serio» o que tal se cree, nada hay de verdadero fuera de la perspectiva racionalista. «Todo lo que es real es racional —dirá Hegel—, todo lo que es racional es real.» Y acerca de este punto, todo el mundo está de acuerdo.

Lo que da a esta corriente del pensamiento una fuerza irresistible es el extraordinario, el prodigioso progreso de las ciencias, puras y aplicadas. Ya Bossuet había reconocido que en su tiempo «el hombre ha cambiado casi la faz del mundo». Eso era verdad, y más aún cuando al siglo de Descartes sucedió el de Newton. Las invenciones y descubrimientos del «Siglo de las Luces» han contribuido enormemente al éxito de la «filosofía»; y los filósofos, en su mayoría, se estiman sabios. Pero es el siglo XIX el que, por excelencia, puede llamarse «científico». Cúmplense en todos los terrenos progresos tan numerosos, que resulta imposible esbozar el elenco más reducido. La ciencia pura explica el mundo; renueva las matemáticas con Cauchy, Abel, Galois o Weierstrass, inventor de las funciones elípticas; descubre la electrodinámica con Ampère; define el calor como trabajo con Mayer y Joule; demuestra con Carnot que la energía se degrada. Le Verrier, mediante el solo cálculo, sitúa en el vasto cielo al planeta Neptuno; Dopler y Fizeau, Kirchoff y Robert-Guillaume Bunsen disponen el análisis espectral. Por su parte, la ciencia aplicada da la impresión al hombre de que posee el mundo. En el momento en que el vapor pone en marcha las máquinas industriales, las locomotoras, las naves; cuando la misteriosa fuerza de la electricidad se deja domesticar, o el telégrafo transmite más allá del Atlántico la expresión del pensamiento; o cuando surgen la máquina de coser y la rotativa, e innumerables instrumentos alivian la fatiga de los hombres; mientras la anestesia anula dolores y sufrimientos, ¿cómo no iba a considerarse el sabio una especie de nuevo demiurgo?

El entusiasmo es normal y, en cierto sentido, sería legítimo si no condujera a la *hybris*, el orgullo luciferino. Son incontables los himnos a la gloria del progreso científico durante todo el siglo, incluso entre los cristianos. Mas, entre los ensalzadores de la ciencia, comienzan a surgir intenciones que no podrían admitir los cristianos. «El acrecentamiento de las ciencias es infinito —escribirá Taine...—, puede preverse que llegará un tiempo en que reinarán como soberanas sobre todo el pensamiento igual que sobre los actos del hombre..., sin dejar a sus rivales nada más que una existencia semejante a la de esos órganos imperceptibles que en una planta o en un animal desaparecen absorbidos por el enorme crecimiento de sus vecinos.» Tal es el *L'Avenir de la Science* que adivina el joven Ernesto Renan en un libro escrito hacia 1848, pero no publicado hasta 1890; la ciencia ilustrará al hombre de mañana; le entregará todos los secretos del mundo; le guiará por los caminos de la razón perfecta; una especie de teocracia de los sabios está encargada de dirigir a toda la humanidad. Sueños más místicos que racionales, pero que atraen a muchos espíritus que se creen muy racionales y positivos. Un Strauss, al término de su vida, está unido a esa doctrina igual que Huxley o Haeckel. Y es de nuevo Renan quien formula la frase decisiva: «La ciencia es una religión.»

Esa religión es, y no puede ser otra cosa, irreligiosa y anticristiana. Ya en los umbrales del siglo XVIII un pensador oscuro, Claude Gilbert, había declarado: «Siguiendo a la razón, no dependemos más que de nosotros mismos y, en cierta manera, nos convertimos en dioses.» La religión cientista eliminará a la revelada: «La teología —dice Augusto Comte— se extinguirá necesariamente ante la física.» El Cris-

tianismo está destinado a convertirse en uno de esos organismos fósiles de que habla Taine. «Tengo por definitivamente evidente —escribirá Berthelot—, como la luz del día, que el Cristianismo está muerto y bien muerto, y que ya nada se puede hacer con él que valga la pena.» ¿Qué se pondrá en su lugar? Claude Gilbert lo ha visto; Clémence Royer, la prologuista de Darwin, lo proclama: la revelación del hombre al hombre, por el hombre.

Tal es la doctrina con que nos encontramos a lo largo del siglo XIX y la que le da su verdadera coloración. La religión de la ciencia no queda como patrimonio de unos cuantos espíritus superiores, que pudieran aún interpretarla en un sentido bastante elevado y sacar de ella lecciones importantes; divulgada por la prensa, por el libro, por la enseñanza, se convertirá en una especie de idolatría e impondrá al pueblo mitos simplificados. El hombre alcanzará su deificación, ya no mediante un esfuerzo sobre sí mismo y con la gracia divina, sino por un acrecentamiento ilimitado de conocimientos, cuando no por progresos puramente materiales. Renouvier saca de esta antiteología una moral sin sanciones, singularmente frágil. La humanidad occidental está en camino hacia la religión de la técnica, forma tangible de la ciencia, de la producción, del «confort», en cuya comparación, toda fe, toda metafísica carece de significado.

También se trata de una corriente de racionalismo cientista la que hemos hallado bajo todas las doctrinas filosóficas que pretenden explicar el mundo y el hombre y dar cuenta de las causas primeras. El simple materialismo, que se limita a negar toda realidad espiritual, heredero directo de Hobbes y de La Mettrie, lo absorbe y hace de él un dogma: en el congreso de Gottinga, en 1854, parece triunfar con Vogt y Moleschott de las valerosas afirmaciones espirituales de Rudolf Wagner; se expande en la obra del médico Ludwig Büchner, cuyo libro *Fuerza y Materia* (1855) no ha tenido menos de veinte ediciones en cincuenta años. Pero la potencia expansiva de aquellos materialistas es limitada. Encuéntrase la misma corriente en los dos grandes sistemas, infinitamente más sutiles y profundos, que se imponen a los hombres del siglo XIX; es el materialismo el que lleva a Augusto Comte hacia «su religión positivista», y el mismo materialismo el que, tras haber conducido al hundimiento del idealismo alemán, permitirá a Karl Marx invertir término a término el método hegeliano, para restablecer fuertemente un nuevo materialismo dialéctico, social, económico, histórico. Muy pocos de los grandes talentos de la época escapan (fuera de las filas del Cristianismo) al atractivo de la religión cientista: tal vez Schopenhauer, el solitario de Danzig, cuya mirada de artista y de pesimista ve al mundo transformarse en una gigantesca ilusión producida por un querer ciego y absurdo; o el socialista Proudhon, que, por orientado que esté hacia el porvenir, sospecha qué penosas amenazas puede hacer pesar sobre el hombre el desarrollo incontrolado de la ciencia y el cientismo: ese hombre que sigue siendo para él la medida del mundo... Raras excepciones. El impulso de la religión cientista parecía irresistible; gracias a él progresa y parece vaya a triunfar el humanismo ateo.

Hacia el humanismo ateo: 1. De Hegel a Karl Marx

Humanismo ateo. La fórmula hecha célebre por el Padre De Lubac [1], define perfectamente lo que es nota dominante entre los filósofos de moda en el siglo XIX. Resultado de la evolución que comenzara con el Renacimiento, tiende decididamente a sustituir a Dios por el hombre. La concepción cristiana del hombre, que otrora fuera acogida como una liberación y que había constituido el orgullo y el goce de la Edad Media, será ahora «gravosa como un yugo». Dios, en quien el hombre «había aprendido a ver el sello de su propia grandeza», se le presentará ahora como «un antagonista, ene-

1. *Le drame de l'humanisme athée*, citado más arriba. Ver, especialmente, las páginas 22 y siguientes de las que se han sacado las citas entrecomilladas de este párrafo.

migo de su dignidad». Ese humanismo ateo no se confunde en absoluto con el ateísmo banal y regocijado de los simples materialistas; ya no es una simple negativa y una desesperación. Pero, de todos modos, es más grave. Pretende restituir al hombre esa parte de sí mismo que Dios se ha reservado. Y elimina a Dios para que el hombre vuelva a entrar en posesión de sí mismo.

Semejante actitud no era nueva ni reciente. Podría rastrearse su origen entre ciertos humanistas del Renacimiento; entre los más irreligiosos de los «filósofos» del siglo XVIII, especialmente en D'Alembert, D'Holbach y otros. La «Declaración de los Derechos del Hombre» de 1789, como ha observado muy bien el historiador de la Revolución Mathiez, era su evidente expresión: votado aquel texto, «la humanidad se convierte en su propio dios». Movimientos ideológicos y doctrinas filosóficas reforzarán ese objetivo, definiéndolo, proclamándolo y llevando hacia él a los hombres.

La primera y, para el futuro, más importante de las dos corrientes que a él conducen, sigue un curso paradójico. Tiene su origen en la obra racionalista e idealista a un tiempo de Emmanuel Kant, maestro del pensamiento alemán a finales del siglo XVIII, que, por la *Crítica de la razón*, había llegado a la convicción de que todos nuestros conocimientos son subjetivos[1] y que no son realidad más que en la idea que nos forjemos de ellos. Así, pues, mediante el «idealismo» resolvía el filósofo de Koenigsberg la delicada cuestión de las relaciones entre el pensamiento y el mundo. Aunque fuera todo lo contrario de un incrédulo y por más que su doctrina hubiera sido concebida precisamente como una reacción contra los «filósofos» franceses racionalistas y ateos, su *Crítica de la razón pura* abría el camino a toda clase de idealismos más o menos panteístas y anticristianos, en tanto que sus tesis sobre la *Religión en los límites de la sola razón*, interpretadas en un sentido estrecho que él no hubiera aceptado, llevaban a un escepticismo radical.

1. Sobre Kant y su obra, cfr. *La Era de los Grandes Hundimientos*.

Muerto Kant en 1804, a los ochenta años, fue seguido sobre todo en la primera de aquellas dos direcciones. Fichte (1762-1814) desarrolló una especie de panteísmo, de «monismo», para el que la única realidad era el Yo Universal, lo que le llevaba a sostener que Dios no es más que la expresión del orden moral: de lo que surgió una disputa ruidosa que hizo más ruido en las Universidades germanas que los cañones de Napoleón. Schelling (1775-1854), otro maestro de Jena, realizó una síntesis del idealismo kantiano y del viejo misticismo alemán a lo Jacobo de Böhme, el zapatero poeta, investigador del «mysterium magnum» de la naturaleza que vive, muere y resucita en nosotros; mostró que Dios, «ser en sí», no se manifiesta ni expansiona más que en el mundo y en el tiempo, que *no es*, verdaderamente, sino que *se hace*.[1]

Pero el hombre que había de proporcionar al idealismo alemán toda su trascendencia, todo su brillo, fue otro discípulo de Kant, discípulo también más o menos infiel, pero un genio: Federico Hegel (1770-1831). «El Aristóteles de los tiempos modernos —dice de él el filósofo incrédulo Alain—; el más profundo de los pensadores y el que más ha pesado sobre los destinos de Europa.» Juicio que confirma un filósofo católico, Etienne Borne: «El hegelianismo preside la evolución de un siglo y medio de filosofía occidental, llevada por él al extremo del racionalismo como al extremo del irracionalismo. No hay ningún pensador, ni el mismo Aristóteles que pueda compararse con él en talla, ambición enciclopédica y sobrevivencia, no ha reinado como Hegel hasta ese punto, hasta la tiranía, sobre el pensamiento de los demás.» Su huella evidente se encuentra no sólo en el comunismo marxista, sino en todos los sistemas totalitarios que, cien años después de su muerte, se establecerán en la tierra, lo mismo en el bergsonismo que en el freudismo; en el surrealismo, igual que en el pensamiento de Teilhard de Chardin.

1. Noción que será tomada por Renan y, en nuestra época, por muchos pensadores, incluso cristianos.

Aquel hombre grave, macizo, cuyos ojos parecían estar siempre fijos en una realidad trascendente, era tal y como lo vemos en los retratos: un intelectual puro, completamente entregado a la prosecución profunda de su pensamiento. Primero había soñado con ser pastor; hízose universitario, primero en Jena; después estuvo al frente de un liceo; más tarde, como profesor en Heidelberg y Berlín. Universitario de inmensa fama, a quien se acudía desde toda Alemania y hasta de toda Europa, en relación con los maestros de la inteligencia —entre ellos Goethe— y cuya doctrina se impuso a toda la enseñanza filosófica de su país. Cuando murió, arrebatado por la epidemia de cólera, el rector de la Universidad de Berlín, que hizo su elogio fúnebre, lo comparó nada menos que a Jesucristo, por la nueva revelación que había traído a los hombres.

En vida, publicó pocas obras: la *Fenomenología del espíritu*, en 1806; después, *La ciencia de la lógica* y la *Propedéutica filosófica*, además de numerosos artículos. Lo más importante de su pensamiento estaba en sus cursos. Cuando murió, sus discípulos rehicieron, según sus manuscritos y notas, las grandes exposiciones de su pensamiento. Así aparecieron sucesivamente su *Estética*, su *Filosofía de la Religión*, sus lecciones sobre la *Filosofía de la Historia*, su *Lógica*, su *Filosofía del Espíritu* y tantas otras obras; en total, 18 enormes volúmenes en la edición de «Obras completas». Empresa considerable, cuya ambición de abarcar todo el campo del pensamiento es ya en sí admirable. Tanto como la nobleza de los principios que la rigen, de la que dan idea justa numerosas frases: «El hombre, porque es espíritu, puede y debe estimarse digno de lo que tiene de más elevado. De la altura y de la grandeza de su espíritu, no puede tener una idea bastante grande; y nada habrá bastante duro, bastante resistente, para que no se abra a esta creencia.» Tal es el tono del más resuelto idealismo.

El hegelianismo es, a la vez, una doctrina y un método, que se halla en todos los desarrollos de un pensamiento sorprendentemente homogéneo. La doctrina fundamental del sistema es la «identidad del pensamiento y el ser». «Lo que conocemos en el mundo real es su contenido conforme a la Idea, lo que hace del mundo una realización progresiva de la Idea absoluta.» La Idea o, si se quiere, el Espíritu, es el alfa y omega de todo; no existe el ser individual: sólo cuenta el Ser Universal, el Ser Absoluto, del que no son más que expresiones, partes y momentos todos los elementos de lo que nosotros llamamos «realidad». Porque ese ser absoluto es activo, y su actividad es precisamente el pensamiento. Está en movimiento, en un perpetuo *devenir*: y por ello determina la vida.

Pero ese movimiento, esa evolución si se prefiere (aunque la palabra tiene aquí un sentido muy diverso del que le dio Darwin), es concebida por Hegel de manera muy particular, según un progreso que él llama *dialéctica*. Radicalmente opuesta a la lógica tradicional, fundada en el principio de identidad, la «dialéctica» se apoya en el principio de contradicción.

La contradicción para Hegel es esencial al pensamiento: el espíritu no puede concebir nada sin que haya una contradicción inherente a su misma afirmación; y sólo superando esa contradicción avanza. Toda *tesis* supone una *antítesis:* el espíritu realiza entre las dos una *síntesis*, un paso adelante del que volverá a partir, según el mismo método, para avanzar todavía más. Ejemplo: el concepto del *ser* supone su contrario, el *no-ser*, la nada; el movimiento de la vida es la síntesis de ambos.

Hegel aplica este método del pensamiento a todos los temas; le permite explicarlo todo; da cuenta, a sus ojos, lo mismo de la evolución de la historia que de la organización social y de los imperativos de la moral. Por ejemplo, en la sociedad, el Estado es la síntesis entre la voluntad de individualismo y la necesidad de la comunidad: es, por consiguiente, la forma suprema del Espíritu, el «Dios creado» al que todo individuo debe estar sometido: y he aquí el porvenir abierto a todos los totalitarismos. En la historia, el método dialéctico muestra que la humanidad avanza contradiciéndose a sí misma, obrando sin cesar nuevas síntesis entre los elementos contradictorios que contiene; y

he aquí indicado el camino a la revolución permanente.

¿Oponíanse esa doctrina y ese método al Cristianismo? Evidentemente. Hegel, personalmente, era profundamente respetuoso para con la religión y especialmente para con el Cristianismo, «religión absoluta». Pero el Cristianismo, religión de un Dios hecho hombre, y que consagra todo lo creado, no ha aceptado nunca ser identificado con un puro y simple idealismo. Sin negarse nunca totalmente a admitir la existencia de la ley de contradicción —especialmente en el *homo duplex*—, no ha creído nunca que todo esté en perpetuo *devenir*, que nada sea fijo, nada estable, dogma, moral, revelación. Para Hegel, el Cristianismo es un momento necesario de la aventura humana, pero un instante que debe ser superado. También para él, como para Schelling, Dios no es, sino que «deviene»: la historia de la humanidad es la historia del «devenir» de Dios.

Este anticristianismo teórico, latente en todo el hegelianismo, no tardó en tomar un carácter más agresivo después de la muerte del filósofo. La escuela surgida de él se divide muy pronto en dos corrientes: la «derecha hegeliana» insistió sobre todo en el aspecto idealista de su doctrina, en sus afirmaciones de la primacía del Espíritu, y en cuanto a su dialéctica, permitía justificar el orden establecido, el Estado, la religión, síntesis felices y necesarias. Pero la «izquierda hegeliana» retuvo sobre todo su método dialéctico y su concepción de un mundo en perpetua evolución, para justificar sus aspiraciones irreligiosas y revolucionarias.

Fue Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) quien sistematizó esas aspiraciones. Encargado de un curso en la Universidad de Erlangen, puesto que le obligaron a abandonar las audacias de su primer libro, *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, refugiado en la soledad de una aldea bávara, se hizo célebre de pronto cuando, en 1844, publicó *La esencia del Cristianismo*. Aplicaba al hecho religioso el método hegeliano; pero sus estudios sobre la fuerza del milagro, el «deseo teogónico», le llevaron a una aprehensión más positiva de la naturaleza misma de la religión, explicada por las profundas tendencias del hombre a salvar su Yo, cuando ese Yo, ese individuo, nada tiene de inmortal, puesto que sólo el espíritu universal lo es. Pero ese «espíritu universal» se identificaba, para Feuerbach, con la realidad tangible. Tomando así lo contrario del postulado idealista de su maestro, afirmaba que el elemento primordial en el mundo no es el espíritu, sino la materia. Según sus propias declaraciones, volvía a poner «sobre sus pies al hombre al que la filosofía especulativa había colocado sobre la cabeza». El *materialismo* afirmábase con caracteres absolutamente nuevos. «*Der Mensch* —exclama— *ist was er IST*» — «*ISST*»: juego de palabras que puede traducirse así: «El hombre es lo que es», o bien: «El hombre es lo que come.»

Con Feuerbach, el hegelianismo llegaba a una antirreligión categórica, un verdadero anteísmo. «Verdad, realidad y mundo de los sentidos, son cosas idénticas; el ser sensible es el único verdadero y real; el mundo de los sentidos es el único que es verdad y realidad.» Materialismo radical, que no olvidaba incluir al cientismo: «La nueva filosofía hace del hombre, comprendida la naturaleza, base del hombre, su objeto universal y supremo. La antropología y la fisiología se convierten en ciencia universal.» De esa manera, queda eliminado todo lo divino: «La esencia del hombre es el ser supremo... El instante decisivo de la historia será aquel en que el hombre cobre conciencia de que el único Dios es el hombre mismo. *Homo homini deus.*» Tal es la fórmula perfecta del humanismo ateo...

Pero eso no es todo: en la práctica, para que se realice esa evolución, hay que destruir las religiones existentes, nacidas de los sueños egoístas del hombre. Las religiones han «enajenado» una parte del ser humano en beneficio de Dios; los atributos que dan a la divinidad —sabiduría, querer, amor, justicia— son en realidad atributos del hombre. «Lo que se da a Dios se le arrebata al hombre. El hombre pobre se ha hecho un Dios rico.» La humanidad se salvará el día en que quede libre de tal enajenación.

¡Podemos imaginar qué refuerzo traía esta doctrina a todas las corrientes de irreligión! [1]

La influencia de Feuerbach, pensador de segundo plano, fue considerable. Quien pretendiera situarse en la vanguardia dio un enorme éxito a la *Essence du Christianisme*. Abundan los testimonios de pensadores, escritores y hombres de acción que recibieron de ese libro un choque decisivo: de Herder y Bakunin a George Eliot, que lo tradujo al inglés. «Durante algún tiempo —dice Engels— todos fuimos *feuerbaquianos*.» Y en 1845, en otro libro que el mismo Engels publicó en colaboración con un amigo, *La Sagrada Familia*, alababa a su maestro el haber «disipado las viejas pamplinas» y, como un nuevo Lutero, aportado al mundo una verdad nueva. Aquel amigo no era otro que el hombre que, partiendo del materialismo feuerbaquiano, iba a poner en pie la doctrina filosófica antirreligiosa más decisiva: Karl Marx.

Doctrina filosófica: hay que insistir en esas palabras. Desde que el marxismo se ha impuesto en el mundo entero como un sistema económico al servicio de una ideología revolucionaria, hay una tendencia a olvidar que en la base de esa concepción hay una sabiduría, una filosofía. Es verdad que *Das Kapital*, el libro fundamental de Marx, se presenta como una obra de economía política; trata de la propiedad, de la producción, del trabajo, de los cambios, de las relaciones sociales; es verdad también que Lenin, su más grande continuador, escribió que «la doctrina económica de Marx es el contenido esencial del marxismo», porque a través de ella puede alcanzarse todo su pensamiento. Pero es más exacta la frase de Plekhanov, otro de sus discípulos: «El marxismo es toda una concepción del hombre y de la vida»; o esta otra del mismo Lenin: «Marx nos proporciona una visión completa del mundo.»

Hijo de un abogado israelita de Tréveris, Karl Marx (1818-1883), bastante antes de lanzarse al periodismo político en la *Gaceta Renana*, había hecho sólidos estudios filosóficos; antes de meterse en el inmenso análisis de los problemas económicos y sociales que conducirá a *El Capital*, había compuesto un *Tratado de filosofía sobre el Idealismo alemán*, intentando una «crítica de las críticas» en *La Sagrada Familia* y publicado *Once tesis sobre Feuerbach*. Su amigo Federico Engels, que con frecuencia fue su colaborador, más orientado hacia las encuestas económicas y sociológicas, no era en menor grado un espíritu filosófico. Aún joven, Marx se interesa en las doctrinas de moda, con la grave pasión que en todo ponía aquel intelectual de abundante barba. Su pensamiento procedía directamente de Hegel, al que leyera a los veinte años y a quien no olvidaría en toda su vida. Conservó de Hegel la marcha dialéctica, la visión del pasado y del movimiento de la historia. Sobre todo, cuando comprendió que aquella concepción fundaba definitivamente la acción revolucionaria, ya que la revolución era la síntesis histórica entre una tesis —una situación dada— y una antítesis —las fuerzas que trabajaban contra ella: en la que se apartaba de Feuerbach, que no pensaba en absoluto en subvertir la sociedad—. Pero retuvo de Feuerbach la actitud fundamental, la inversión de las posiciones término a término.

Después del autor de *La esencia del Cristianismo*, Marx, «hegeliano de la izquierda», criticó ferozmente el idealismo de su maestro y de los «hegelianos de derecha». En lugar del idealismo, puso el determinismo y el materialismo, con lo que aseguraba «el poner al hombre en su puesto». Para Marx, ni el Espíritu ni la Idea tenían el primer puesto, sino lo concreto, lo real, la materia. «No es la conciencia quien determina la vida; es la vida la que determina la conciencia.» Y «el espíritu no es más que una expansión de la materia». El marxismo se basa, pues, en un materialismo radical, que no hay que confundir —según el «prejuicio filisteo»— con el materialismo del goce que tiene por único principio la satisfacción de las necesidades inferiores [1] y que en la práctica puede

1. Al mismo tiempo que acusaba a la fe de esclavizar y enajenar al hombre, Feuerbach le reprochaba el separar a los hombres en lugar de unirlos. Reproche al que, quince años antes, había ya respondido el gran teólogo Moehler.

1. Por más que ciertas propagandas marxistas apelen evidentemente al materialismo del goce de las masas...

incluso conjugarse con las altas virtudes de la abnegación; se trata de un materialismo que va infinitamente más lejos en la negación de toda espiritualidad que las banales negaciones de «los filósofos o cientistas».

Su más importante aplicación se refiere al desarrollo de la historia: es el materialismo histórico. En la historia, como en todo el universo, los decisivos son los factores materiales. Las necesidades materiales de los hombres, sus condiciones de vida, fundan la organización política y social y, además, las «superestructuras» del espíritu, el arte, la religión. Cada estado temporal de la humanidad tiene su filosofía que lo expresa. La evolución de las técnicas supone y explica la evolución del mundo.[1]

Fundamentalmente, como en sus aplicaciones, semejante filosofía es anticristiana de modo radical; incluso antirreligiosa. Admitir la primacía de la materia, es oponerse exactamente a la idea misma de un Dios creador. Afirmar que la religión no es más que una «superestructura» estrechamente dependiente del estado material de la sociedad es arrebatarle toda verdad absoluta. Sostener que todo, lo mismo en la vida que en el pensamiento, debe transformarse sin cesar según la ley de una perpetua contradicción, es evidentemente rechazar toda Revelación, toda tradición, toda permanencia de los dogmas. Diseminado a lo largo de toda su obra, sobre todo al principio, jamás erigido en cuerpo de doctrina, el pensamiento «religioso» de Marx es, de un extremo al otro, una resuelta crítica de la religión. No concede ninguna importancia, a no ser táctica, a la obra antirreligiosa de Voltaire y los Enciclopedistas: ¿en qué han cambiado el orden social sus empresas demoledoras; en qué han mejorado la condición de los desgraciados? Marx tiende a un objetivo más alto y lejano: la eliminación total del derecho religioso en sí mismo. Según el materialismo histórico, la religión es un producto de una sociedad mal constituida; una superestructura idealista, fabricada por quienes tienen interés en el fraude de la sociedad.

La religión es, según una célebre fórmula, «el llanto de los oprimidos, el alma de un mundo sin alma, la esperanza de una condición humana sin esperanza; el opio del pueblo». El marxismo deberá poner fin a tan peligrosa ilusión: volviendo al uso del vocabulario de Feuerbach y Hegel, liberará al hombre de aquella «enajenación». El ateísmo es por lo tanto en el marxismo al mismo tiempo «principio original y razón seminal; todo fluye de él y todo a él vuelve». El término, como el inicio, es la afirmación prometeica del hombre: ese *homo homini deus* de todos los humanismos ateos: «La crítica de la religión —dice Marx— lleva a la certeza de que el hombre es, para el hombre mismo, el ser supremo.»

Semejante doctrina hubiera tal vez quedado en los límites de una filosofía más o menos discutida si Karl Marx no hubiera tenido la táctica de asociarla a dos elementos: un sistema de pensamiento económico y social, y un método de acción política, una *praxis*, según su vocabulario. Ambos elementos están expuestos en *El Capital*, la monumental obra cuyo primer volumen apareció en 1867 (los otros dos fueron póstumos) y que iba a ser la «Biblia», el «Corán» del comunismo. «Nada de acción revolucionaria sin doctrina revolucionaria», diría Lenin; y de hecho, en el marxismo la acción forma un cuerpo con la doctrina: ésta es la base de aquélla. Adivinando en el proletariado el elemento motor de la próxima historia y en la lucha de clases la marcha dialéctica de las sociedades humanas, Marx confiere a su doctrina una fuerza de expansión única. Atacando a los Fourier, los Proudhon y hasta a los Lassalle y otros socialistas que se balanceaban en bellos sueños reformistas, Marx decía con brusquedad: «No se trata de comentar al mundo, sino de transformarlo.» Incorporado al socialismo de esa

1. Hay que subrayar, sin embargo, que Marx no acepta el materialismo puramente mecánico y cientista. Al contrario que Taine, por ejemplo, condena la doctrina según la cual los hombres no son más que productos de las circunstancias. Esa doctrina, dice Marx, olvida «que las circunstancias son modificadas por los hombres». Y la ley del materialismo histórico actúa por medio del hombre y de la educación.

manera, el pensamiento marxista iba a convertirse en la más eficaz expresión del humanismo ateo.

Hacia el humanismo ateo: 2. Positivismo y religión de la humanidad según Augusto Comte

En el número del 1.° de agosto de 1850, la *Revue des Deux Mondes* escribía, con la firma de Emilio Saisset: «M. Feuerbach en Berlín, como M. Augusto Comte en París, proponen a la Europa cristiana la adoración de un dios nuevo, el género humano.» La relación honra a la lucidez mental de aquel cronista hoy olvidado. Efectivamente, el mismo año de 1842 en que Ludwig Feuerbach hacía aparecer *La esencia del Cristianismo*, otro pensador, entonces poco discutido y poco conocido, acababa la publicación de su vasto *Curso de Filosofía positiva*; y por caminos diferentes llegaban a la misma máxima: *Homo homini deus*.

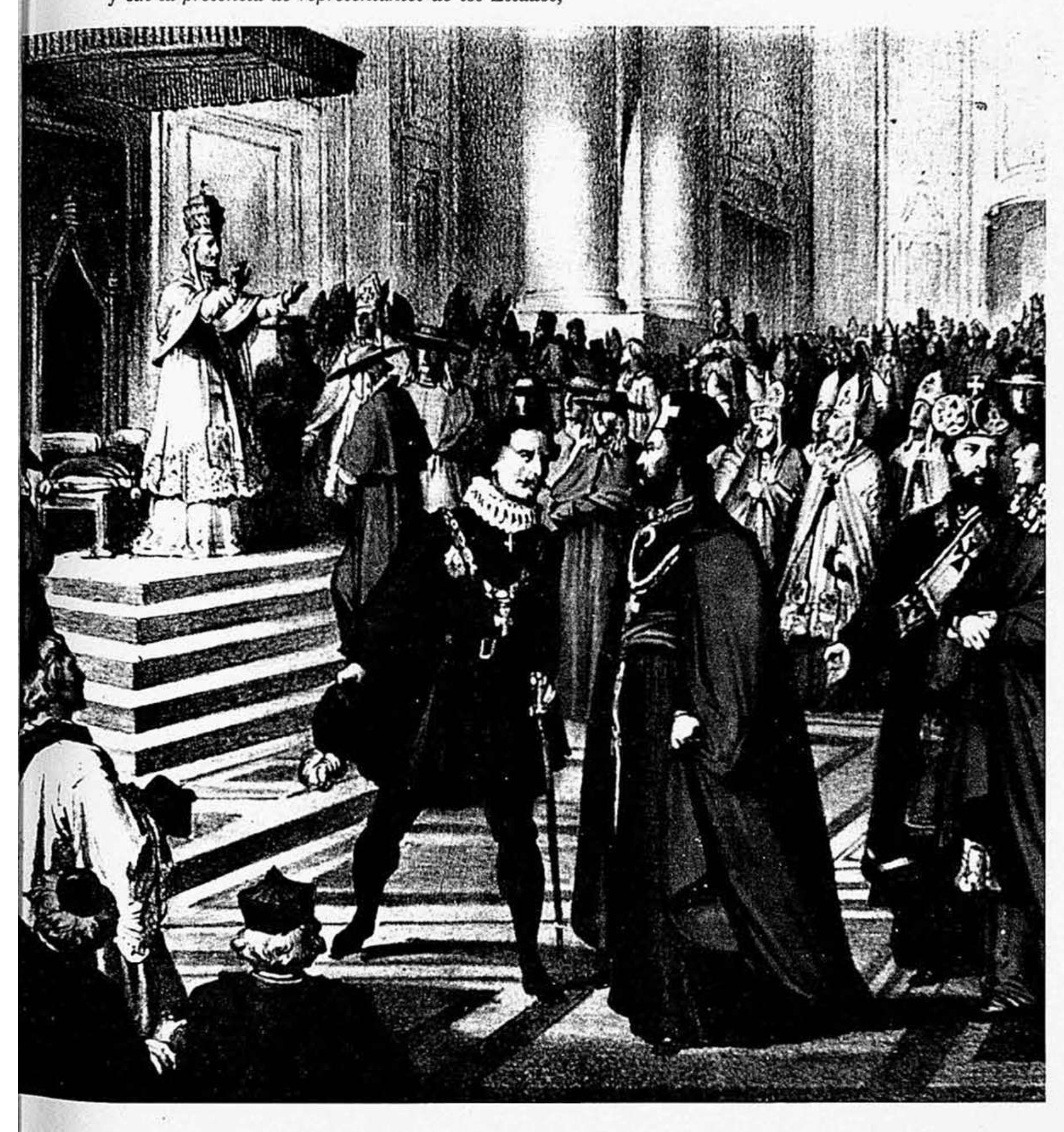
Augusto Comte (1798-1857) era un personaje extraordinario: brillante discípulo de la Escuela Politécnica, inteligencia superiormente organizada, sin duda alguna, pero incapaz de adaptarse a la vida social y de salir adelante en ella según su talento, obligado a ganarse la vida como repetidor-examinador en el Politécnico, encerrado en dos ocasiones en una casa de salud: a medias un gran hombre y un fracasado. En el orden literario se ha podido decir que «era lo contrario de un artista, pero sí un genio de la coherencia, hasta las fronteras del absurdo»; sin embargo, Charles Maurras admiraba en su pensamiento «la dulzura, ternura, firmeza y las certezas incomparables». En cuanto a su vida sentimental, por tantas razones inseparable de su vida espiritual, no era menos compleja y paradójica; casado en su juventud con una prostituta, a la que repudió después, aquel hombre intelectual puro, entusiasmado con las ciencias exactas, se vio trastornado por la pasión que le inspiró la sorprendente Clotilde Vaux, cuya memoria idealizó hasta el punto de casi divinizarla, dando culto a sus reliquias y hasta a sus sandalias...

Su obra se divide en dos grandes rúbricas, cuyo carácter complementario no siempre ha sido tenido en cuenta: la exposición de una doctrina filosófica, el positivismo, tal y como lo hizo en el curso por él desarrollado en el Ateneo de la rue Saint-Jacques, de 1835 a 1842; después de 1846, fecha de la muerte de Clotilde, vino la proclamación de una *religión de la humanidad*, que sobre todo se halla en su *Système de philosophie positive* (1851-1854) y su *Catéchisme positiviste* (1852).

El *positivismo* es, en esencia, un sistema realista, pragmatista, en cierta manera, la conclusión lógica del racionalismo a lo Descartes y el de los Enciclopedistas. Es positivo lo que está demostrado de manera indiscutible; no es indiscutible más que lo que siempre puede comprobarse; la «filosofía positiva» es aquella que pretende no plantear los problemas y no formular solución alguna más que en función de lo que es «positivo», es decir, innegable. Sitúase en la perspectiva cientista, ya que sólo los métodos científicos permiten aprehender indiscutiblemente lo real. Pero entre las ciencias, Comte no admite más que aquellas cuyos pasos fundamentales están basados en la matemática; y considera menos científicas, menos «positivas», las que necesitan de hipótesis acerca de la naturaleza de los cuerpos, la química o la biología por ejemplo; y condena absolutamente toda investigación sobre la constitución de la materia o de los astros.

Pero el positivismo no es un simple pragmatismo. «Haría poco caso de los trabajos científicos —dice Comte— si no pensara siempre en su utilidad para la especie humana.» Lector asiduo de José de Maistre y de Bonald en su juventud, discípulo durante una temporada del precursor del socialismo, Saint-Simon, le urge la idea de que hay que renovar a la sociedad, rehacer bases nuevas para la vieja civilización occidental a la que considera amenazada y pronta a derrumbarse. El espíritu hallará esas nuevas bases en la filosofía positiva y en la experiencia que la ciencia le proporciona. La organización de la sociedad deberá hacerse según leyes tan estrictas como las de las ciencias exactas; y deberá depender de una ciencia, la

A la llamada de Pío IX, convocando un Concilio ecuménico en el Vaticano, respondieron 731 obispos llegados de todo el mundo. Aquí vemos su homenaje al Santo Padre, popularizado por una imagen litográfica. Abierto en diciembre de 1869 en medio de grandes dificultades para la Iglesia y el papado y sin la presencia de representantes de los Estados, este concilio, el primero después del de Trento, en el siglo XVI, proclamó solemnemente los derechos de lo espiritual. Se prometió determinar la doctrina católica sobre la Iglesia, pero tuvo que quedarse en la concerniente al poder del papa. Colección Mella.



sociología. Sólo a este precio pueden salvarse las cosas.

Además —piensa Augusto Comte— esta marcha de la sociedad occidental hacia el nuevo estado es inevitable. Cuando sólo tenía veinticuatro años, había escrito, para una publicación sansimoniana, un folleto —al que más tarde calificó de «fundamental»— titulado *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la societé*. Formulaba allí la ley, destinada a hacerse célebre, de los «tres estados». El espíritu humano en su marcha y la humanidad en su desarrollo histórico, pasan necesariamente por tres estados: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; y el estado positivo o científico, que es el definitivo, porque es el único que asegura una absoluta coherencia de todos los datos de los problemas humanos. La sociedad del siglo XIX debía llegar lo más rápida y totalmente posible al tercer estado, si quería renovarse y cumplir su destino.

Semejante doctrina, evidentemente, está en los antípodas del Cristianismo y de toda religión. Además, expresamente, Comte concluye de modo lógico en la eliminación del hecho religioso. En el estado teológico se explican los fenómenos mediante fuerzas sobrenaturales, fetiches, divinidades o el mismo Dios; en el estado metafísico, se reemplaza a Dios y a los dioses por entidades filosóficas; pero en el estado positivo, no se pide la explicación del mundo, de la vida, del hombre, más que a la observación de lo real, a la experimentación y a la técnica. En semejante perspectiva no se niega la religión, pero se la considera como una noción «irrevocablemente pasada». No se trata de ateísmo, porque el ateísmo que se toma el trabajo de negar a Dios, es una «emancipación insuficiente». Hay que deshacerse de lo divino procurando no hablar siquiera de ello y eliminando cualquier huella suya en el hombre. Del positivismo ha podido decirse que «prueba la rigurosa necesidad de carecer de Dios».

Pero (y ésta es la segunda hoja del díptico comtiano) «puesto que no se destruye más que aquello que se reemplaza», según frase de Napoleón III que Augusto Comte gustaba citar, en lugar de Dios hay que poner otra cosa. Esa otra cosa es la *religión de la humanidad*. Algunos comentaristas han visto en esta segunda parte de la doctrina de Augusto Comte un elemento sobreañadido, cuya idea le habría venido a continuación del «shock» físico que causara en él la muerte de Clotilde de Vaux. De hecho, es la consecuencia lógica de las tesis positivistas; de la misma manera que el culto revolucionario de la diosa Razón es la última consecuencia del racionalismo ateo del siglo XVIII, Augusto Comte se negaba a admitir que el estado positivo fuera puramente negativo; lo quería engendrador de nuevos ideales, de nuevas normas. La religión de la humanidad dirigiría esta nueva construcción, uniendo en torno a ella las voluntades individuales. Y aún más que las voluntades: porque el hombre no es sólo inteligencia y voluntad: es también corazón. Por ello en esta religión nueva, utilizando sus fuerzas de sentimiento, el hombre realizará su unidad.

Podemos pasar por alto los aspectos ridículos que, cediendo a un delirio de anticipación que Marx evitará cuidadosamente, Comte dio a su religión de la humanidad. Especie de teocracia calcada sobre los aspectos extrínsecos del catolicismo, con su sacerdocio a cuya cabeza hay un gran sacerdote, verdadero papa; con sus sacramentos y sus canonizaciones, incluyendo entre sus dogmas hasta una especie de caricatura de la Trinidad, la construcción comtiana (a la que se unieron muy pocos de sus discípulos) se presta demasiado a la fácil ironía. Ostentaba aspectos generosos, proponía al hombre una moral estricta, un ideal de fraternidad, y llegaba a rechazar de la humanidad divinizada a los criminales, aunque se presentaran en la Historia con los grandes nombres de Nerón, Robespierre o Bonaparte. Pero no deja de ser por ello una de las fuentes de la gran corriente que llevará a la humanidad de nuestra época hacia las supremas negativas. Por sus cuidados, «la humanidad sustituye definitivamente a Dios». Poco importa que aún no se haya visto, como soñaba Augusto Comte, en Notre-Dame de París, convertida en el «gran Templo occidental»; la estatua de la Humanidad erguida «sobre el

pedestal del altar de Dios»; sustancialmente, es demasiado verdadero que, como Feuerbach o como Marx —y más tarde como Nietzsche—, Augusto Comte habrá sido uno de los profetas de la herejía decisiva de nuestro tiempo.

En el suyo se colocó decididamente en la cohorte de los enemigos de la Iglesia, por más que personalmente se mostrara respetuoso con el Cristianismo y, en especial, con la figura de Jesús, y que leyera cada día la *Imitación*. Pero el catolicismo le parecía «petrificado»; su teoría «superada», su sistema, entregado a una «decrepitud irrevocable»; es verdad que había representado un papel histórico enorme e incluso «salvado a la sociedad»; pero ese papel había definitivamente terminado y la «disolución» era el único camino posible. Si resultaba útil interesarse aún por aquel cadáver era sólo para comprender cómo el Cristianismo había podido imponerse y durar: cómo, sobre todo, San Pablo había sabido sacar sólidas instituciones de los sueños anarquistas de Jesús; cómo el sacerdocio católico había sabido tener en la mano, por una notable organización, durante siglos, a toda una sociedad. Incluso al término de su vida, cuando sueña con un acercamiento entre la religión de la humanidad y la de Cristo, el Cristianismo seguía valiendo para Comte solamente como una especie de prefiguración del régimen «positivista», tecnocrático en tantos aspectos, que él deseaba.

Porque —y esto es lo que más diferencia al positivismo del marxismo, también positivista en algún sentido— el pensamiento de Augusto Comte nada tenía de revolucionario. Su filosofía, dice su administrador Littré, «ligaba a la ciencia toda la estabilidad mental y social». Y Brunschwicg sostiene que el propósito profundo de la religión positivista era combatir «la enfermedad occidental, ya que el principio revolucionario consistía en no reconocer otra autoridad espiritual que la razón individual». ¡Extraño término para quien era partidario del racionalismo puro! En defensa del orden social, Augusto Comte tronó contra «la enfermedad revolucionaria» y condenó en bloque «las subversiones socialista y comunista» y «tanto las anarquistas como las retrógradas», y propuso confiar en su sociedad perfecta el poder temporal a jefes de empresa y a banqueros, mientras que el poder espiritual quedaba en manos de los sabios.

Sin duda fue por esto por lo que no supo, como Marx, ordenar su doctrina a la acción.[1] Ello explica también la limitada influencia que ejerció. El positivismo comtista no contó nunca con el entusiasmo de la juventud intelectual ni de los elementos sociales de vanguardia. Lo que no quiere decir que su influencia no haya sido considerable. El filólogo Littré, autor del conocido *Diccionario*, se declaró heraldo del positivismo; Hipólito Taine (1828-1893) aplicó sus principios a numerosos temas, de la historia a la historia literaria y a la estética. En Inglaterra, con algunos matices, el positivismo se desenvolvió con Stuart Mill, ilustre economista y lógico, y Alejandro Bain, que lo utilizó en psicología. En Alemania, Laas y Jodl fueron sus discípulos, a los que sucedieron los *empiro-criticistas*, positivistas aún más decididos que él. Todo un conjunto de corrientes del pensamiento salió de Comte: van del radicalismo de Alain al nacionalismo de Maurras; del psicoanálisis de Freud al sociologismo de Durkheim y Lévy-Bruhl. Tal vez a este último hay que atribuir la más exacta apreciación del papel asumido por Augusto Comte: su pensamiento está tan íntimamente unido al pensamiento general de la época que apenas se le nota, como «no se nota el aire que se respira». El gran sacerdote de la religión de la humanidad no ha realizado esa «reorganización espiritual de Occidente» cuya obsesión tuvo; pero contribuyó profundamente a conducirlo hacia lo que consideraba ideal supremo: un estado en el que se expulsara a Dios.

"Esto matará a aquello"

Todas estas doctrinas que pretendían regir el espíritu humano, diversas en sus principios como en su formulación, desiguales en cuanto

1. Y por su ignorancia en materia social y económica.

a su valor filosófico y, sin embargo, convergentes en un mismo fin, la promulgación del humanismo ateo, no podían ejercer una acción inmediata sobre las masas a causa del nivel en que se situaban y de las dificultades de su vocabulario. Pero fueron divulgadas por toda una literatura, acuñadas por innumerables novelistas, dramaturgos, historiadores, periodistas, que las difundieron no sin mezclarlas y simplificando a la vez sus elementos. Por este medio, las nociones abstractas de lógica, de psicología, moral o metafísica, se convirtieron en lo que Alfred Fouillée llamaría «ideas-fuerza», y se estableció el clima de irreligión creciente que caracteriza al siglo XIX.

En una de esas frases sorprendentes cuyo secreto poseía su ingenio tumultuoso, Víctor Hugo, en 1831, en *Nuestra Señora de París,* exclamaba: «¡Esto matará a aquello!» Aserción que explicaba de este modo: «Era el terror del sacerdocio ante un nuevo agente, la Imprenta; el espanto y la perturbación del hombre del santuario ante la luminosa prensa de Gutenberg... Era el grito del profeta que oye ya rugir y hormiguear a la humanidad emancipada; que ve en el porvenir cómo la inteligencia mina el terreno a la fe; cómo la opinión destrona a la creencia; cómo el mundo sacude a Roma... Aquello significaba que una potencia iba a suceder a otra: la imprenta matará a la Iglesia.»

¿No contenía parte de verdad aquel vaticinio? Desde sus orígenes, el libro impreso había sido muchas veces vehículo de la incredulidad. En el siglo XVIII sus progresos correspondieron a la oleada de irreligión que ya conocemos. Esos progresos continuaron en el XIX; el libro se vende cada vez más, y las tiradas de más de cien mil ejemplares empiezan a no ser raras. Por otra parte, el diario, que la Revolución francesa ha hecho popular, llega definitivamente a imponerse; aún no penetra en las capas populares, a causa de su precio elevado, pero impone su uso a toda la burguesía y a toda la intelectualidad, con lo que ejerce una enorme influencia. También él es con frecuencia el aliado, ya que no del ateísmo, sí de la irreligión militante y más aún del anticlericalismo. En Francia, por ejemplo, y bajo la Monarquía de julio, Montalembert comprueba con tristeza que *La Presse* y *Le Siècle,* «que contienen ataques casi cotidianos contra la religión y el clero», tienen casi tres veces más abonados que los demás periódicos juntos; más tarde, en el Segundo Imperio, los tres diarios más importantes, *L'Opinion Nationale,* que patrocina el príncipe Napoleón, *L'Avenir national* y *Le Temps,* emanación de la alta sociedad protestante, son en forma diferente igualmente anticlericales e incluso anticristianos.

Pero, en conjunto, entre los escritores, los negadores absolutos son raros. El nihilismo espiritual de un Enrique Heine, cuya obra abunda en declaraciones de incredulidad; el humanismo de un Goethe, cuyo «notable odio contra el catolicismo» alaba Benjamín Constant, y que se extraña «él, viejo pagano, al ver tantas cruces levantadas sobre el suelo alemán», o el más sentimental, de Schiller, igualmente admirador del paganismo, no han dejado escuela. En Francia, un Pablo Luis Courier es casi una excepción. El materialismo marxista no ejerce ninguna influencia profunda[1] antes de 1870 y aun más tarde, y, como veremos, queda mucho idealismo —y hasta residuos cristianos— en los diversos socialismos franceses, incluso en los revolucionarios a lo Blanqui o a lo Barbès que, por protestar contra la alianza del Altar y el Trono o contra los ricos, gritan tan vehementemente «¡ni Dios ni dueño!».

La verdad es que, pasada la llamarada neocatólica, derivada de Maistre o romántica, de comienzos de siglo, a partir de 1820 la literatura del XIX (salvo algunas excepciones) se orienta rápidamente hacia un espiritualismo vago, un humanitarismo al que no falta generosidad ni, en algunos casos, una verdadera grandeza, pero que van eliminando poco a poco al Cristianismo. Se cree en el hombre y en sus virtudes, en su bondad natural, en el poder de su genio. Los «inmortales principios» de 1789 son exaltados al máximo; se desea sinceramente

1. Lo mismo que la acción política de Marx; por ello, el marxismo será estudiado más detenidamente.

hacer de ellos realidades vivas: libertad, igualdad, fraternidad. ¿No es todo esto el residuo de la vieja religión, la imitación, el *ersatz* del Cristianismo laicizado, reducido a un nivel absolutamente humano? El vocabulario puede ser el mismo, pero no la realidad. Cuando, por ejemplo, Michelet exclama: «Nada perecerá, estoy seguro de ello: ¡ni el alma de un hombre ni el alma de un pueblo!», ¿a qué inmortalidad se refiere? Tales son los elementos de esta pseudoreligión difundida por doquier: en el nivel superior es la fe del último Lamennais, tras la caída; es la de Michelet, el Michelet del *Peuple*, y la que Víctor Cousin bautiza con el nombre de *eclecticismo*, pretendiendo fabricar un sistema con lo que en todos hay de bueno. En el nivel inferior, es la fe de M. Homais, el farmacéutico de Flaubert, sorprendente amasijo de Rousseau, Robespierre, Sócrates, Béranger, Franklin y Voltaire: M. Homais, para quien la vida espiritual se reduce a cumplir bien «sus deberes de ciudadano y padre de familia».

Semejante concepción excluye evidentemente la Revelación cristiana, con sus dogmas y sus imperativos trascendentes. No puede menos de ser hostil a la Iglesia, guardiana de aquel depósito. También el anticlericalismo es nota dominante. Se le encuentra en todos los niveles: abyecto en las canciones de Béranger; llevado a lo apocalíptico en Víctor Hugo; sutil y ansioso en el Lamartine de *Jocelyn* y de la *Caída de un Angel*; apasionado y socializante en las novelas campestres de George Sand;[1] charlatán y a veces grosero en las de Eugenio Sue —*Los misterios de París* y *El judío errante*—; pérfido y sarcástico en la crítica de Sainte-Beuve. Y la literatura francesa no ostenta el monopolio: en Italia, novelistas y poetas del *Risorgimento* le dan una significación política; en Alemania, Bunsen hace de ese anticlericalismo el alfa y omega de toda una obra de combate.

La historia aporta a esa corriente de anticlericalismo un poderoso afluente. Se restaura el método de Voltaire: no se limita a minar las *Escrituras*, a desacreditar los dogmas; se quiere *deshonrar* a la Iglesia, contando sobre ella mil infamias. La frase es pronunciada por Edgar Quinet, renombrado maestro de la Universidad, en su *Livre de l'exilé*: «Trátase aquí no solamente de refutar al papismo, sino de extirparlo; no sólo de extirparlo, sino de deshonrarlo.» Se presentará, pues, al Cristianismo, y especialmente al catolicismo y a su Iglesia, como un obstáculo permanente al progreso de la humanidad: tal es la tesis que desenvuelve, en el prefacio a su *Historia de la Revolución*, Michelet, tan meloso, sin embargo, y de tan generoso corazón... Por entonces se difunden las fábulas absurdas u odiosas que perduran hasta nuestros días en tantos cerebros primarios: los horrores de la Inquisición, el libertinaje de los Borgia, el proceso de Galileo, comienzan a abrirse camino, sin olvidar, naturalmente, a la «Papisa Juana». La civilización cristiana de la Edad Media es presentada como un conjunto de crueldades, de estupideces y libertinajes: las famosas anécdotas sobre el pretendido *droit de cuissage* y sobre los patanes o villanos que golpean el agua de los fosos para imponer silencio a las ranas, datan de entonces. Se prefiere aún a Renan y sus emolientes negaciones.

A partir de mediados de siglo se observa una evolución, sobre todo en los círculos universitarios superiores. El humanismo sentimental a lo Michelet desciende al lugar de las cosas viejas. Pero sólo es para dejar el puesto (a medida que Augusto Comte ve crecer su influencia) al positivismo y al cientismo. En las academias, en las grandes revistas, los hombres de ciencia dirigen en adelante el asunto, o, por lo menos, los hombres que presentan la explicación y las aplicaciones de la ciencia entonces de moda. Los ideales, aún generosos, de sus predecesores, les parecen irrisorios; una vez radicalmente negado Dios, reducida el alma a un postulado de la filosofía, relegada la Iglesia entre las instituciones ya fósiles, ¿qué se pone en su lugar? Lógicamente, bastante poco; entre algunos, un nuevo mesianismo, el de la ciencia, del progreso de la inteligencia y de la técnica: ya lo hemos visto

1. Se olvida demasiado hoy la influencia de George Sand. Leyendo en el seminario su novela *Spiridion*, cuyo héroe, «el monje Alexis» está inspirado en Lamennais, Renan encontró el espíritu del siglo. Por ello envió a George Sand el primer ejemplar de su *Vida de Jesús*.

en el Renan de *L'Avenir de la Sciencie;* entre otros, nada; nada más que un riguroso y frío determinismo. Quienes dirigen esta nueva tendencia son Emile Littré (1801-1881), ilustre filólogo, que no se limita a hacer el mejor diccionario de la lengua francesa, sino que se constituye en propagandista de Augusto Comte; Hipólito Taine (1828-1853), historiador, historiador de la literatura, esteticista muy influido por la lógica de Stuart Mill, una de cuyas fórmulas por lo menos será célebre: «El vicio y la virtud son productos naturales como el vitriolo y el azúcar»; y, llevando a sus últimas consecuencias esta eliminación de toda autoridad sobrenatural en el comportamiento de los hombres, Charles Renouvier (1815-1903), autor de una *Uchronie* (1857) y de una *Science de la morale* (1869), en la que pretende fundar una «moral independiente» y cuyo discípulo Bréhier ha podido decir todavía que «era el enemigo nato de todas las doctrinas que, con un título u otro, consideran la vida moral del hombre como manifestación necesaria de una ley».

Positivismo y cientismo constituirán en adelante el elemento esencial de las convicciones de quienes se consideren «librepensadores». E incluso cuando los iniciadores se hayan separado de aquellas doctrinas —dirigiéndose Renan hacia un vago idealismo, hallando Taine en un Cristianismo protestantizante las bases de una moral social capaz de contener los instintos de la bestia humana que personalmente habrá visto actuar en la Comuna, o adoptando Renouvier su «personalismo», esas nociones seguirán penetrando profundamente en las conciencias. La francmasonería, cada vez menos deísta, acabará por admitirlas, mezcladas con el humanismo sentimental. Tal ocurrirá cuando, en 1866, el francmasón Macé funde la *Ligue de l'Enseignement*, asociada a un virulento anticlericalismo, la doctrina abiertamente proclamada de ese organismo, llamado a representar un triste influjo entre los educadores.

En 1859, en un artículo de *Le Correspondant*, el abate Meignan, futuro príncipe de la Iglesia, escribía: «El progreso religioso ha cesado a la vez en las regiones aristocráticas de la inteligencia y en los estratos profundos de la sociedad, en tanto que en lo más bajo se declara un odio brutal al sacerdote.» Esa comprobación desanimadora parecía justificada. Un nuevo paso, enorme, parecía haberse dado en aquel camino dirigido a la ruina del Cristianismo y aun de toda religión, exceptuada la del hombre.

¿Cómo ha reaccionado la Iglesia?

Ante un peligro cada vez más evidente, sería falso creer que la Iglesia permaneció indiferente e inerte. De la misma manera que ya en el siglo XVIII había podido verse en el campo católico a hombres —numerosos y no todos insignificantes— que habían resistido valerosamente a los ataques de los filósofos, en el siglo XIX la lista de esos hombres sería inmensa, imposible de trazar del todo con los nombres de quienes lucharían por la verdad, por la fe y por la Iglesia. Pero, como ocurrió con sus antecesores, la mayoría de estos hombres son ignorados por la historia y la historia literaria; con frecuencia son las doctrinas ateas las que parecen únicas dignas de acaparar la atención. Pero sería injusto creer que la inteligencia estuvo toda de la misma parte.

Paralelamente a quienes ostentan los primeros puestos en los manuales, se afirmó una selección intelectual católica a lo largo del siglo XIX, y con vigor creciente. El clero —Vacherot, adversario vigilante, lo comprobaba en un artículo de la *Revue des Deux Mondes*— contaba en sus filas con un número considerable de hombres de vasta cultura y de espíritu bien formado. De Lacordaire al abate Perreyve, de Monseñor Gerbet a Monseñor Dupanloup, de Monseñor Maret al futuro Cardenal Meignan, de Monseñor Von Ketteler, en Renania, al Cardenal Geissel, en Viena, y del español Jaime Balmes al inglés Newman, muchos nombres acuden a la memoria, demasiados para que renunciemos tan pronto a enumerarlos. La ciencia no contó solamente con incrédulos a su servicio: también sería larga la lista de los representantes notables de esa especie de sabios que no pen-

saron que fuera necesario rechazar las verdades sobrenaturales para hacer avanzar el conocimiento de la realidad. Ampère, Laënnec y Pasteur son los más célebres; pero, ¡cuántos otros podrían ser citados! Fresnel, inventor de los faros lenticulares; Biot, que descubre la polarización de la luz; Thénard, inventor del agua oxigenada; los matemáticos Gauss y Cauchy, Le Verrier, el astrónomo que encontró a Neptuno; el jesuita Secchi, que analizó la composición química del sol, o el fraile Mendel, teórico genial de las leyes de la herencia. Sobre bases cristianas, un Maine du Biran, un Ravaisson y, sobre todo, un Rosmini, edificaron sistemas filosóficos cuya importancia fue, sin duda alguna, limitada, pero no despreciable. Y si la «gran literatura», que a comienzos del siglo se había rodeado del prestigioso halo católico de Chateaubriand, pareció separarse más tarde de la fe cuando Víctor Hugo se pasó al otro campo y Lamartine no conservó de su antigua fidelidad más que una nostalgia, no podría decirse que las letras católicas permanecieron desamparadas. En Francia, un Montalembert, un Veuillot, un Ozanam y, desde luego, durante buena parte de su vida, un Lamennais, merecen algo más que el puesto de segundo orden que tantas veces se les otorga. En España los dos más grandes escritores son, sin duda, católicos: Balmes y Donoso Cortés. En Italia, un Silvio Pellico, un Manzoni, siguen los caminos tradicionales y llenan de prestigio la gloria literaria y la defensa de la verdad cristiana. Hacia 1850 puede incluso hablarse de una renovación de la novela católica, no solamente a causa del éxito inmenso de *Fabiola*, en la que el Cardenal Arzobispo de Westminster, Wiseman, pone en escena una iglesia de las catacumbas (1854), sino también por el importante prefacio que Barbey d'Aurevilly (1858) puso a la reedición de *Une vieille Maîtresse*, abriendo el camino a los Huysmans, a los Péguy, a los Bernanos. El Cristianismo y sus preceptos «no han ahogado la fuente del genio humano», decía Veuillot, y no era menos verdad en su tiempo que anteriormente.

Sin que se trate, evidentemente, de «genio» en la materia, la reacción de la Iglesia frente a los ataques de los incrédulos se traducía sobre todo en una verdadera floración de obras, folletos, opúsculos, cartas pastorales y órdenes episcopales, destinados a denunciar el error y afirmar las verdades cristianas. Ha podido decirse incluso que el siglo XIX fue la edad de oro de la Apologética, disciplina que es, en la historia, vieja como la Iglesia misma, y cuya autonomía como ciencia sagrada proclamará el Concilio Vaticano mediante la Constitución *Dei Filius*. El catolicismo cuenta con centenares de esos apologistas. Algunos alcanzan inmensa reputación, como Monseñor Pie, futuro Cardenal, a quien sus admiradores llamarán el «San Hilario de los tiempos modernos»; o el redentorista Víctor Deschamps (1810-1883), que fue Arzobispo de Malinas, cuyos *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne* y cuyas *Cartas* contra «los anticristos» provocaron gran revuelo; o también, en Italia, el célebre Padre Ventura (1792-1861), teatino, que, antes de representar un papel en la política, se dio a conocer con su libro *Razón filosófica y razón católica*, en el que aún se hallan buen número de notas interesantes y discretas; y, antes de su ruptura con la Iglesia, el maestro de Munich, Döllinger; pero el más notable de todos, el verdadero renovador de la apologética fue el futuro Cardenal Newman.

Sea cual sea el valor —de hecho tan diverso— de aquellos grupos de apologistas, su sola presencia da testimonio de la vitalidad de la Iglesia, de su resolución a no dejarse atacar sin dar una réplica. Y hay que subrayar un hecho: el innegable esfuerzo realizado para contestar a los adversarios con armas semejantes a las suyas. Mientras que en el siglo XVIII los «filósofos», con Voltaire al frente, usaron de manera superior del opúsculo y del panfleto contra la Iglesia, en tanto que sus defensores (con raras excepciones, como la de Fréron) no supieron servirse del mismo medio, es evidente que en el siglo XIX los católicos han comprendido mucho mejor la importancia de una propaganda adaptada a las exigencias y condiciones nuevas del público. Las obras de los «Buenos libros» o «Lecturas buenas», comenzadas en Francia a partir de 1815 por la Congregación,

son reveladoras a este respecto: resultaron imitadas en todas partes, lo mismo en Italia que en Alemania y hasta en América. Hay que subrayar también el nacimiento y desarrollo de una prensa católica, cuya influencia ya no dejó de crecer. Surgen entonces numerosos periódicos en todos los grandes países del Occidente católico —y hasta en los Estados Unidos— encargados de defender los dogmas de la Iglesia, y aun cuando algunos de ellos, como el *Ami de la religion*, por ejemplo, o, en sentido inverso, el *Mémorial catholique*, *L'Avenir* y *L'Ere Nouvelle*, aparecían más preocupados por las cosas políticas que por las cuestiones religiosas, no por ello difundieron menos esas verdades. La acción de Veuillot en sus sucesivos diarios, sobre todo en *L'Univers*, fue considerable. Fundados en 1856 para ayudar al conocimiento de las cosas del Oriente cristiano, los *Etudes* de los jesuitas no tardaron en convertirse en una revista doctrinal de gran importancia. Y, como hemos visto, fue uno de los grandes méritos de Pío IX el haber comprendido la trascendencia que podía asumir la prensa en la difusión de una apologética práctica; el haber impulsado a la fundación de la *Civiltà cattolica* y de *L'Osservatore Romano* y animado a órganos de prensa, desde la *Unità cattolica* de Florencia hasta *Der Katholik* en Alemania y *De Katholick* en Flandes.

Habría que sacar a la luz también, porque son muy curiosas y pintorescas, las tentativas realizadas para crear una literatura popular católica, capaz de proporcionar a las masas una sana distracción en la que su fe no fuera puesta en tela de juicio. En Alemania será éste uno de los sectores en que actuará el antiguo zapatero Kolping, del que trataremos más adelante; pero el gran hombre de este apostolado popular por la imprenta fue Alban Stolz, que sabía mostrarse «piadoso y alegre, edificante y vulgar, con una facundia en la anécdota que obliga a admitir el cuento», según frase de Goyau; y «después de una serie de trivialidades, era capaz de lanzar un pensamiento que, como una flecha, subía hasta el cielo»; su *Calendario para el tiempo y para la eternidad* obtuvo un éxito prodigioso. En Francia, junto al *Foyer des familles*, destinado, sobre todo, a la clase media, una interesante iniciativa de Maignen y Le Boucher, dos «católicos sociales», llevó a la creación de un semanario destinado al pueblo, *L'Ouvrier* que, después de algunos tanteos, halló su verdadera fórmula en la publicación de grandes relatos de inspiración cristiana, como los *Faucheurs de la Mort* y *Fabiola*, con lo que alcanzó un gran éxito.

De esta manera, digan lo que digan algunos historiadores, incluso católicos, un poco sumarios en sus juicios, la Iglesia comprendió perfectamente la amenaza que gravitaba sobre ella y trabajó con energía para mantener en la sociedad de su tiempo las verdades cuya guarda tiene encomendada. Una de sus más originales y prestigiosas empresas fue la creación en París, en 1835, de las famosas *Conferencias* de Notre-Dame, cuya serie fue abierta por Lacordaire. *Conferencias* y no *sermones*. En ese cambio de título se dejaba entrever una intención, la que el joven Ozanam expusiera a Monseñor de Quélen: «promover una apologética viva, capaz de responder a las necesidades espirituales y a las aspiraciones del siglo y de llegar directamente al corazón.» Sabido es con qué precisión alcanzó Lacordaire ese objetivo y qué interior estremecimiento sacudió a la inmensa muchedumbre cuando, desde la tribuna sagrada, lanzó la patética pregunta: «¡Asamblea, asamblea! ¿Qué queréis de mí? ¿Qué esperáis? ¿La Verdad? ¿No la tenéis acaso con vosotros?» En 73 conferencias, en 1835 y 1836 y más tarde de 1848 a 1851, Lacordaire completó el ciclo de cuestiones planteadas a la apologética, partiendo del hecho de la Iglesia para concluir en la incorporación del hombre al Hombre-Dios, apelando a los argumentos de la historia, de las ciencias, del estudio comparado de las religiones para apoyar sus tesis. El prodigioso éxito de las *Conferencias* de Notre-Dame tiene un testigo: «Nos parecía asistir —dice Ozanam— ya no a la resurrección del catolicismo, que nunca ha muerto, sino a la resurrección religiosa de la sociedad actual.» Aquel éxito no disminuyó con los sucesores del restaurador de los dominicos: el Padre Ravignan, el abate Plantier, el Padre Félix... y durará hasta nuestra época. Prueba, entre tantas otras, de la potencia del esfuerzo

innegable llevado a cabo por los católicos para enfrentarse con sus adversarios. Queda ahora por ver el alcance de sus resultados.

"Defensa de la Iglesia"

El rasgo más sorprendente en toda esta apologética es, en su conjunto, el ser polémica y negativa, el tratar de responder a los adversarios y destruir sus argumentos, más que situar serenamente al catolicismo en sus sólidas afirmaciones. Esa actitud es explicable: ante la gravedad del peligro queríase «defender a la Iglesia» y se corría a la brecha para rechazar al enemigo.

El ejemplo venía de lo alto, de los mismos Papas, cuyos documentos decisivos tenían el aspecto de condenas. *Mirari vos* o *Quanta Cura*, las grandes Encíclicas doctrinales, ¿no se presentaban como requisitorias y anatemas contra las nuevas herejías de la época? ¿No era el *Syllabus* el catálogo de las ideas nocivas? Sin duda alguna, como sucede siempre en los textos pontificios, de aquellas condenas era posible sacar «a contrario» una doctrina positiva que fundara la posición católica frente a las construcciones enemigas, como intentó hacerlo, al menos parcialmente, Monseñor Dupanloup a propósito del *Syllabus*, o, en diversos artículos de la *Civiltà cattolica*, el Padre Taparelli d'Azeglio, o numerosos universitarios alemanes. Mas, en su inmensa mayoría, la masa de los católicos acogió las instrucciones pontificias como alarmas, con frecuencia explotadas contra uno u otro, especialmente contra quienes deseaban interpretarlas de la manera menos negativa.

El ejemplo pontificio fue seguido con mucha frecuencia por apologistas cuyo pensamiento estaba lejos de poseer la riqueza del de un Pío IX. Por un Moehler, un Lacordaire, un Gratry, un Newman, que concibieron de otra manera su labor, ¡cuántos otros creyeron de buena fe que la combatividad era la mejor cualidad que pudiera exigirse de los católicos! Las *Instructions synodales sur les erreurs du temps*, del Cardenal Pie, son perfectos modelos del género, en los que la polémica llega a endurecer aún más una obra doctrinal por otros conceptos considerable; su rival, Monseñor Dupanloup, que distinguía mejor los objetivos que debían alcanzarse, no cedía en nada en cuanto a vehemencia, ¡si no le superaba a este respecto! Un título como el del libro de Monseñor Parisis dice ya mucho acerca de las intenciones y los métodos de cierta apologética: *Les Impossibilités ou les libres penseurs désavoués par le simple bon sens*. Entre todos los apologistas de esta clase, el tipo más sorprendente es, sin duda alguna, Luis Veuillot, cuyo pensamiento es, con todo, muchísimo más profundo y matizado que el de un simple polemista, pero que es incapaz de concebir su acción si no es como un combate, el «buen combate» que hay que llevar adelante contra todos los enemigos de la fe católica o quienes eran —o lo parecían— sus aliados.

Esa actitud combativa no fue siempre muy hábil. Está fuera de duda que cuando Monseñor Dupanloup se opuso a la candidatura de Littré a la Academia francesa, amenazando con abandonarla a su vez si el filólogo ateo era elegido, o cuando intervino violentamente para que Taine no recibiera el premio académico que él mismo deseaba para sí, el más evidente resultado de sus filípicas fue el hacer a uno y otro autor una publicidad considerable. E incluso cuando el bullicioso Obispo de Orleáns publicó una carta pastoral acerca de *Les malheurs et les signes du temps*, en la que, pasando revista a las recientes calamidades, guerras, pestes, temblores de tierra e inundaciones, las presentaba como castigo de Dios o terribles invitaciones a abandonar ciertos yerros. Contestáronle crudamente, incluso algunos católicos, que «aquel viejo Jehová, aquel Dios brutal que se divertía asustando y atormentando a sus criaturas» no estaba ya de moda...

No eran más hábiles esos contraataques en el terreno táctico, ni siempre tendían a exactos objetivos. A veces no tenían objetivo alguno. Bellos fragmentos de elocuencia contra «el orgullo del espíritu» no han impedido siempre, en cualquier terreno, los progresos de la irreligión. Con demasiada frecuencia se atacaba a autores y doctrinas seguramente condenables

en sí mismos, pero cuya nocividad era incomparablemente menor que la de los nuevos adversarios. Uno de los *leitmotiv* de la elocuencia sagrada fue, durante toda aquella época, el fulminar contra Voltaire: la incredulidad había hecho algo más desde el *Zadig* o el *Candide*. Y cuando Monseñor Pie la emprendía ardientemente contra el «eclecticismo», considerado por él como una de las mayores herejías de la época, podíase pensar que Víctor Cousin y su doctrina no merecían ni aquellos excesos de honor ni aquella indignación. Por el contrario, los más peligrosos enemigos que la fe cristiana vio levantarse contra ella fueron bien poco denunciados por el momento; las únicas críticas verdaderamente oportunas de la filosofía de Hegel fueron, tal vez, las de Balmes en España, las de Rosmini en Italia y las de Staudenmaier en Alemania, que comprendieron que aquella filosofía era sustancialmente hostil a la concepción cristiana del mundo y del hombre. El positivismo de Comte provocó réplicas, especialmente la de Monseñor Dupanloup; pero fueron dirigidas más por la manera irónica y polémica que por un verdadero análisis de sus postulados.

También con demasiada frecuencia aquella apologética militante dio la impresión de ligar la suerte de la verdad cristiana a los intereses políticos. Tal era, como ya hemos visto, el punto débil de José de Maistre y de Bonald, cuyas tesis —sobre todo las del primero— hubieran podido tener para el futuro del Cristianismo una importancia considerable si no hubiesen degenerado en operación política, conducida en provecho de la Restauración. El gran ensayo de Donoso Cortés, más tarde, sobre *El catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, que contiene críticas muy juiciosas, especialmente de los diversos socialismos entonces de moda, sufría de la misma contaminación política manifestada crudamente por el abate Gaduel. Las intuiciones, tantas veces fulgurantes, de Blanc de Saint Bonnet, autor de la *Restauration française* y de la *Legitimité*, incluso cuando el vocabulario bien poco cartesiano de aquel alumno de Ballanche no disminuía singularmente su alcance, perdían vigor al asociar denuncias verdaderamente proféticas con edificaciones políticas totalmente caducadas. En sentido inverso, Lamennais, al unir la defensa de los valores cristianos al advenimiento de la democracia, no cometía un error menos grave. Y Schlegel, oponiendo su «escuela legítima» a la «escuela racionalista y liberal», tenía razón al criticar el «falso espíritu del siglo», pero se equivocaba cuando veía sólo en la Santa Alianza el más peligroso enemigo de los principios religiosos.

Eso no quiere decir que todo haya carecido de valor en aquella enorme oleada de polémica que se extendió a lo largo del siglo XIX. En el plano de la filosofía y de las ciencias naturales, la crítica de un Balmes, de Rosmini y del Padre Gratry o de los Padres Tosti y Ventura, no fue insignificante; y *L'Univers*, de Veuillot, publicó en varias ocasiones las críticas de las teorías evolucionistas, que mostraban bastante sus fallos. La réplica más vigorosa se dio en el terreno histórico y exegético. A la *Vida de Jesús*, de Strauss, los católicos alemanes opusieron la crítica de sus tesis míticas por Kühn, y la «contravida de Jesús» de Sepp. Y cuando apareció en Francia la de Renan, no se limitaron sólo a anatematizar, con Monseñor Pie y numerosos obispos, al «nuevo Arrio» en un tono que no contribuyó a reconquistar a la opinión para la Iglesia: Agustín Cochin organizó en *Le Correspondant* una campaña de artículos en los que la obra fue examinada bajo todos los aspectos; el abate Freppel, futuro Obispo de Angers, publicó un *Examen critique de la Vie de Jésus*, y el Padre Gratry entró en la liza con *Les Sophistes et la critique*, obra que contribuyó a abrirle las puertas de la Academia. Pero sobre todo sacerdotes de espíritu científico como Meignan y Vollot, al criticar el libro de moda, hicieron algo más: el curso en la Sorbona del abate Vollot, interrumpido demasiado pronto por la muerte, acerca de *Les Droits et les Devoirs de la critique à l'égard de la Bible*, indicaba, en 1867, en qué sentido había que concebir la resistencia a los ataques: recurriendo a los mismos métodos científicos de que usaban los adversarios; pero aún se estaba lejos de ello.

En ese combate desigual, llevado en definitiva de manera decepcionante, debe citarse

el nombre de uno de aquellos luchadores de la causa católica. Por lo pintoresco del caso, y también por la trascendencia general que puede atribuirse al título mismo de su obra: el abate Gorini (1803-59). Era contemporáneo y vecino del Cura de Ars, y, como éste, se hallaba al frente de una modestísima parroquia de los Dombes. Apasionado por la historia, estaba indignado por las deformaciones tendenciosas que descubría en los historiadores de moda, en un Guizot, un Thierry o un Michelet, y se propuso restaurar la verdad. Aquel David parecía poco calificado para dar algún golpe decisivo a tan gloriosos Goliat. No poseía formación histórica alguna, y su parroquia de doscientas cincuenta almas no tenía biblioteca. ¡No importaba! Se puso con gravura a la faena; cada semana iba a Bourg, de donde traía a hombros enormes montones de libros para su documentación. De aquellos largos y pacientes trabajos salieron tres, cuatro y hasta seis volúmenes en los que se analizaban con minucia todos aquellos pasajes en que la historia oficial presentaba imágenes inexactas del Cristianismo, de la sociedad cristiana y de la Iglesia. Aquella crítica fue realizada con tanto cuidado y oportunidad y en un tono tan moderado, que muchos de los «criticados», como Ampère y Agustín Thierry, se rindieron a las razones del buen abate, retocaron sus obras de acuerdo con las notas de aquél y el primero de los dos se convirtió incluso bajo su influencia. La obra de Gorini se titulaba *Défense de l'Eglise*. Y para llevar adelante esa defensa, el buen sacerdote había trabajado intensamente. ¿Pero bastaba eso?

De Chateaubriand a Newman: debilidad y fuerza de una apologética

Sería inexacto creer que todo el esfuerzo del pensamiento católico se limitara a atacar al adversario. Al lado de la apologética combatiente se desarrolló otra —conducida a veces por los mismos hombres— que tendía a demostrar las grandes verdades de la fe y a justificar el papel de la Iglesia, además de proporcionar a los católicos razones de confianza, procurando al mismo tiempo conducir a los incrédulos al aprisco. Era ésa una corriente que nunca había cesado de manar; apologética doctrinal y dogmática a la manera de Bossuet; apologética mística y psicológica a lo Blas Pascal: ambos géneros tuvieron en el siglo XVIII sus representantes. El XIX los tuvo también, y en gran número; y añadió otros géneros o, mejor dicho, nuevos acentos.

Es de capital importancia, para lo mejor y para lo peor, que el más célebre apologista del siglo XIX haya sido un escritor de primera fila, un hombre de inmenso auditorio e iniciador del Romanticismo: Chateaubriand. La publicación de *El Genio del Cristianismo* no fue solamente un acontecimiento literario; admirablemente de acuerdo con el cambio de la situación religiosa querido por el Primer Cónsul, el célebre libro estuvo en el origen de una nueva orientación de la apologética. El fin de la obra, como es sabido, era mostrar, enfrente de cuanto habían enseñado la *Enciclopedia* y el *Ensayo sobre las costumbres*, que «de todas las religiones que han existido, la cristiana es la más poética, la más humana, la más favorable a la libertad, a las artes y a las letras; que el mundo moderno se lo debe todo; que nada hay más divino que su moral, nada más amable ni más pomposo que sus dogmas, su doctrina y su culto; que favorece al genio, depura el gusto, desarrolla las pasiones virtuosas y da vigor al pensamiento». Apologética estética y sentimental. Sin duda alguna, Chateaubriand no ignoraba que, antes que esa apologética, era necesario poner al Cristianismo a la luz histórica y doctrinal; y en ese sentido orientó cuantos añadidos se hicieron a su libro en sucesivas ediciones. Pero no estaba en eso su gracia. Y si es verdad que fue útil a la Iglesia, lo fue menos por sus laboriosas demostraciones que por ese gran canto modulado, esos períodos amplios y majestuosos, esas estremecedoras imágenes que hacen de *El Genio del Cristianismo* una obra maestra de las letras francesas.

Es innegable que ha sido útil. Los tres enemigos del Cristianismo en el siglo XVIII ha-

bían sido la ironía de Voltaire, el escepticismo racionalista de los «filósofos» y la utopía sentimental de Rousseau. Chateaubriand impuso el silencio a la risa del Rey de Ferney; restituyó al misterio, a lo sobrenatural, su lugar soberano, al mismo tiempo que orientaba al sentimiento hacia la fe. Sin duda alguna, la obra tenía no pocos puntos débiles, no solamente en su forma frecuentemente pretensiosa y abundante en fórmulas huecas, sino también en su fondo, en el que son frecuentes las confusiones, especialmente entre lo sobrenatural y lo maravilloso; pero, a pesar de todo, su papel fue decisivo: contribuyó a devolver al Cristianismo su dignidad, su puesto. Los temas del *Genio* fueron recogidos en los ambientes religiosos y hasta en los púlpitos, donde habrían de usarse y repetirse hasta la saciedad. Y en ello hubo otro peligro.

Porque la influencia de Chateaubriand persuadió a numerosos apologistas que la argumentación sentimental, estética y literaria bastaba. Apenas se tenía la sospecha de la importancia que las ciencias comenzaban a adquirir en la crítica de los adversarios, y aún menos de la necesidad de responderles en el mismo tono. Quienes manejaban aquellos temas no se preocuparon de otra cosa. Sus procedimientos estilísticos, por otra parte, eran demasiado fáciles al paso —mediocre— al lenguaje hablado. Así fue Chateaubriand, en gran medida, el responsable de esa apologética oratoria demasiado inclinada a las exposiciones huecas y a los esfuerzos verbales, pero pobre en doctrina y en ciencia: esa apologética de predicador cuyo género, por desgracia, está lejos de haber desaparecido de nuestros púlpitos. Hacia finales del período que nos interesa, en 1868, el racionalista Etienne Vacherot, en el artículo dedicado a la Teología católica en Francia, tras haber enumerado a los maestros de esa disciplina y haber alabado su talento y declarado que su «elocuencia apasionada» era capaz de hacer «tronar de entusiasmo y de indignación» a sus auditorios, añadía que sus obras no aportan siquiera un inicio de respuesta a las peligrosas cuestiones propuestas a la fe por «el espíritu histórico y crítico, que es el verdadero espíritu del siglo». Posiblemente esta afirmación era excesiva y podía haber sido matizada: pero en su conjunto no carecía de verdad.

La corriente romántica arrastró, pues, una gran parte de la apologética del siglo XIX. A ella se añade otra, procedente de Maistre y Bonald, sobre todo del segundo de esos pensadores: es el *tradicionalismo*. En detrimento de la razón, sospechosa de ser responsable de la rebelión de la inteligencia, exaltábase la tradición, que se hacía remontar a las primeras edades, a una especie de primera revelación; doctrina a la que la Iglesia, que nunca ha condenado a la razón en sí misma, opondrá formales reservas, pero que no por ello dejó de ejercer cierta influencia sobre buen número de apologistas.

En la confluencia de ambas corrientes se sitúa Lamennais, el Lamennais del *Ensayo sobre la indiferencia*, perfecto ejemplo de una apologética romántica nutrida con doctrinas de Maistre. Su influencia no puede ser subestimada: es verdad que para muchos de sus contemporáneos, aquel libro apasionado pareció reunir, según la frase del abate Teysseyrre, «el estilo de Juan Jacobo Rousseau, el razonamiento de Pascal y la elocuencia de Bossuet». Su defensa de la utilidad de la religión y de la dignidad del Cristianismo, su demostración de los peligros a que el ateísmo exponía a la humanidad, contribuyeron ciertamente a conducir a muchos hacia la fe. Y hasta cuando su teoría del «buen sentido» como base de la revelación le valió (tanto como sus posiciones políticas) el ser condenado por la Iglesia, el impulso por él dado siguió dejándose sentir, y fueron muchos los discípulos que, en un camino más recto que el suyo, prolongaron su acción.

Pero tampoco Lamennais —como Chateaubriand— logró colocar la «defensa de la Iglesia» en el terreno en que era deseable verla, para enfrentarse a los ataques del hegelianismo y a los que ya se preparaban de parte de Feuerbach y de Comte. El *Méthode de la Providence*, de Víctor Dechamps, el redentorista belga, procedía con todo de una idea justa: que nada interesa tanto al hombre moderno como él mismo y que hay que partir de las aspiraciones del siglo para edificar una apologética adapta-

da al siglo. La de Lacordaire, semejante a ésta, tendía a responder a las interrogantes del hombre, a su ansiosa búsqueda de la verdad, a la «demostración tomada del interior», como decía él mismo: esa apologética estaba también orientada hacia el futuro. Pero les faltaban esas bases científicas, históricas y críticas cuya necesidad tan exactamente denunciaría Vacherot. Y la falta era aún más acuciante con respecto a los que aún mantenían la apologética doctrinal clásica, aun los más estimables como el Padre de Rozaven; y en mayor grado en obras como el *Arte de Creer*, de Augusto Nicolas, o en *La Divinité de Jésus-Christ*, de Eugenio de Genoude.

Lo que no significa que algunos de aquellos apologistas no hayan visto claro en qué camino convenía situar la apologética para ponerla a la altura de su labor. El Padre Gratry (1805-72), profesor de Religión en la Escuela Normal Superior y después profesor en la Sorbona, concibió la idea de conciliar la ciencia y la fe y trató de construir sobre ella una filosofía completa, que comprendiera una teodicea, una metafísica, una lógica y una moral, orientadas a un fin apologético: pero si su papel de animador de aquel movimiento iba a ser —como veremos más adelante— bastante importante, si sobresalió en el análisis psicológico y en el llamamiento a las almas, su obra siguió siendo muy literaria para oponerse a los ataques de la incredulidad. Más práctico, el método del Padre Félix, conferenciante de Notre-Dame, «apologista realista», que se apoyaba en lo concreto de su tiempo y no se negaba a incluir la idea de progreso, mostraba mejor el camino del porvenir, sin comprometerse empero completamente en él. Lo mismo se diga de la apologética de su sucesor, el Padre Jacinto Loyson, que hasta la víspera de su apostasía insistió en subrayar la armonía entre el Cristianismo y las grandes aspiraciones del hombre moderno.

Todo esto deja una impresión de insatisfacción e insuficiencia. Hasta la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano, destinada a servir de base a la apologética moderna, admirable por las reglas que fija, por las posiciones que define en cuanto al papel de la Razón, de la Gracia y de la Revelación, y más aún por su solemne afirmación de que «la Iglesia es en sí misma un grande y perpetuo motivo de credibilidad», no parece prestar más atención a los sectores especialmente amenazados por las más activas fuerzas de la irreligión.

Sin embargo, en el instante mismo en que se reunían en Roma los Padres del Concilio, aparecía en Inglaterra un libro que abría a la apologética nuevos caminos. Presentaba un título misterioso: *Ensayo para ayudar a una gramática del asentimiento*, y su autor era Newman, uno de los protagonistas de aquel «Movimiento de Oxford» cuya importancia, incluso fuera de Inglaterra, iba a ser tan considerable. Newman ponía exactamente su dedo en el nudo de la cuestión: ¿cómo el hombre moderno puede armonizar la adhesión incondicional a la fe y los argumentos racionales que aparentemente se oponen a ella? Semejante problema no había dejado de obsesionarle desde su conversión. Y halló la solución en lo que ha podido llamarse, por una audaz anticipación, una «apologética existencial».[1] Sin sacrificar la necesidad de fundar racionalmente la fe, sin interpretar la revelación según los esquemas llamados científicos —lo que harían algunos de sus herederos modernistas—, apeló a una «psicología del pensamiento implícito y de la vida profunda», a una «espiritualidad de lo individual».[2] El *asentimiento* que el creyente da a su fe debe, desde luego, tener en cuenta los progresos de la razón, las adquisiciones y la crítica de las ciencias; pero se sitúa bastante más allá de esos conceptos abstractos. Refiriéndose a la experiencia vital del hombre, se puede conducirlo a la fe, colocándolo incesantemente en este «cara a cara» único: «Yo y mi Creador.» A las doctrinas ateas para las que el hombre es su propio dios, Newman responde, sin recurrir a la polémica, apelando a lo que hay de más profundo en el hombre. Apenas hizo escuela en su tiempo —y eso fue un mal—, pero su huella permanecería profunda hasta nuestros días.

1. H. J. Walgrave.
2. J. Guitton, en *La Philosophie de Newman* (París, 1933).

Nova et Vetera

La causa, demasiado evidente, de la insuficiencia del pensamiento católico frente a sus adversarios, está en el retraso adquirido en materia científica. Para responder al espíritu «histórico y crítico» hubiera sido necesario estar bien armado: y los católicos lo estaban mal. Aún peor: parecían no querer estarlo. Si los Papas, especialmente León XII y Pío IX, comprendían perfectamente la necesidad de elevar el nivel de los estudios superiores, muchos obispos manifestaban total desprecio por esa clase de preocupaciones. «¿Qué queréis que haga yo con los sabios?» —exclamaba Monseñor Bonald, mientras Monseñor Gousset calificaba de «frutos de una imaginación vagabunda» a toda teoría física o geológica que no encajara con la letra de la *Biblia*, entendida por supuesto a su manera, *strictissimo sensu*.

Los testimonios son concordes: con muy raras excepciones, todas las ciencias que podían servir de apoyo a la fe, yacían abandonadas. Volviendo de Roma en 1846, el futuro Cardenal Meignan escribía: «La teología romana se preocupa muy poco de lo que ocurre en su derredor. El racionalismo es, en general, poco conocido y fútilmente combatido. La historia no tiene ningún representante célebre. La lingüística es abandonada. La medicina queda atrás. El Derecho sigue en el lugar en que estaba antes del movimiento impreso por los descubrimientos cuyo hábil propagandista se ha hecho Savigny.» [1] La misma alarma daba Monseñor Flir, rector austríaco; y el historiador Janssen; y lo mismo pensaban el ultramontano Cardenal Von Reisach y el Cardenal de la Curia Viale Prela. Pero, fuera de las Universidades alemanas —que tenían otros defectos—, aquellas críticas podían dirigirse a toda la Cristiandad.

La historia católica dormía, lo mismo en Francia que en Italia, y proseguía su camino sin ver que junto a ella se actualizaban nuevos métodos. Las bibliotecas eran defectuosas; los archivos, incluso, y sobre todo, los riquísimos archivos del Vaticano, estaban mal conservados y peor explotados aún. Casi nulo era el trabajo verdaderamente científico. Demasiadas Historias de la Iglesia se manifestaban de insigne debilidad, como la del abate Darras, bajo el Segundo Imperio, que amasaba todas las anécdotas más discutidas y todas las afirmaciones más controvertibles. En 1835 el abate Faillon, aunque perteneciente a la Compañía de San Sulpicio, tradicionalmente muy prudente, había lanzado la tesis según la cual las primeras Iglesias de la Galia fueron fundadas por discípulos inmediatos y próximos a Jesús; y ese fárrago de bellas leyendas (que no tardarían en ser sistematizadas por el abate Gaume y sobre todo por Dom Chamard) penetraba en la enseñanza oficial de los seminarios, donde había de progresar.

Las ciencias propiamente religiosas no estaban mejor servidas. En el momento en que Strauss, Baur y Renan removían los datos de la exégesis tradicional, nos sorprende comprobar la insignificancia en cantidad y calidad de los estudios acerca de la *Sagrada Escritura*. Por otra parte, la exégesis apenas tenía puesto en los seminarios; estudiábase en ellos la *Biblia* por una o dos horas cada semana, y en muchas casas ese estudio se limitaba a considerar los aspectos morales y simbólicos: los trabajos del Padre Patrizi sobre el «sentido típico» eran muy apreciados. Fuera de las Universidades alemanas, y del Colegio Romano, tras su reorganización de 1849, la teología fundamental, el tomismo, yacía en el olvido. En Francia, Monseñor Freppel, excelente divulgador del pensamiento de los Padres de la Iglesia, no fue en absoluto el gran teólogo que algunos creyeron ver en él. Unos pocos trabajadores aislados, cuya importancia para el futuro veremos, no rescataban ni compensaban esa mediocridad general.

También es sorprendente comprobar que no se impusiera ninguna gran filosofía cristiana durante todo el período que nos ocupa. Maine de Biran (1766-1824), vuelto a la plenitud de la fe por un largo itinerario, tuvo el mérito de

1. Fréderic Charles de Savigny, jurista alemán, de ascendencia protestante francesa y encargado en Prusia del «ministerio de la Revisión de Leyes».

poner a plena luz el hecho primitivo de la conciencia humana, de la personalidad; de sorprender agudamente el fluir de la vida interior, y mostrar que en las profundidades del alma es donde puede percibir el pensamiento, con la luz de Dios, la claridad de la certeza; a su doctrina se le dio una importancia limitada. Lo mismo se diga de la de Ravaisson (1813-1900), discípulo de Schelling, autor de una tesis sobre la *Habitude*, que trataba de conciliar el determinismo material y la libertad espiritual, y mostraba los lazos que unían la vida del Universo a la del hombre: si su obra contenía puntos de vista con cierto porvenir —que recordará Bergson—, en su tiempo apenas ejerció influencia. El mismo Schelling, el único filósofo espiritualista que pudiera válidamente oponerse a Hegel, era protestante y, por cercano que estuviera al catolicismo, no se convirtió. Y Rosmini (1797-1855), espíritu profundo en el mismo grado que alma llena de luz, cuya inmensa obra abarcaba todo el campo de la filosofía, uno de los heraldos del existencialismo cristiano, es tal vez, entre todos los pensadores del siglo XIX, el que mejor mostró la relación al ser como constitutivo de la razón, fundamento mismo del sentido del hombre; pero ciertas ambigüedades de expresión le hicieron sospechoso de panteísmo y de ontologismo, y fue conminado por el Santo Oficio. Así, pues, sin que pueda decirse que la filosofía católica era inexistente, sí que debe confesarse que poseía poca vitalidad. Por supuesto, las nuevas disciplinas que se iban constituyendo a partir de ella, la sociología por ejemplo, quedaban aún más abandonadas; y lo mismo se diga de otras, como la economía política, cuyo porvenir era inmenso: sólo algunos reducidos grupos de «católicos sociales», cuyos valerosos esfuerzos veremos más adelante, tenían la idea de que tales estudios eran necesarios a los creyentes; pero aquellos hombres no eran más que los «hijos pródigos» de una mentalidad demasiado rutinaria. No es de sorprender, en semejantes condiciones, que los católicos no hayan edificado sistema alguno capaz de oponerse a los de Hegel, Augusto Comte y menos aún al de Marx.

Hubo, sin embargo, algunos centros en los que se trató de salir de aquella rutina; algunos hombres que vieron claramente que era necesario renovar el equipo del pensamiento católico si se quería que estuviera en condiciones de defenderse. La desgracia fue que, con demasiada frecuencia, la reacción superó su objetivo y la Iglesia fue llevada a condenar a los defensores que le parecían imprudentes. Los más vitales de esos centros fueron las Universidades católicas alemanas; merecen que se les rinda homenaje, porque gracias a ellas se llevó a cabo un acercamiento entre la Iglesia y la ciencia, las disciplinas eclesiásticas, la teología, la exégesis, la historia de la Iglesia, hallaron su fundamento, y los racionalistas no estuvieron solos al reivindicar el honor de servir a la verdad. Tubinga, Friburgo, Munich, fueron otros tantos hogares de los que irradiaban ideas y hombres; verdad es que no siempre estaban de acuerdo entre sí aquellos prestigiosos cenáculos: unos, por ejemplo, consideraban a Santo Tomás como guía; los otros, se inclinaban a una escolástica renovada. Lo esencial de su aportación fue orientar el pensamiento católico, y especialmente la teología, en un sentido menos especulativo, menos verbal, y utilizar para la fe todos los recientes descubrimientos en todos los dominios, lo mismo en arqueología que en física, en crítica histórica o en economía política. Por esto, las Universidades alemanas de mediados del siglo XIX representaron un considerable papel de iniciadoras; muchas de las posiciones que los católicos de nuestro tiempo tienen por fundamentales, proceden directamente de aquéllas.

Desgraciadamente, esos grupos fueron pocos; y más raros aún en otros países en los que se trató de seguir caminos análogos y se llegó demasiado lejos, con excesiva rapidez; y como suele ocurrir ordinariamente a las vanguardias demasiado audaces, fueron castigadas. La casi totalidad de las desviaciones doctrinales contra las que la Iglesia hubo de reaccionar durante este período tenían su origen en el deseo de dar una solución al problema de las relaciones entre la razón y la fe, entre el conocimiento científico y la credibilidad. Ya Hermes (1775-1831), el maestro de Bonn, había tratado de reconstituir el conjunto de los dogmas y explicar los Miste-

rios por la razón práctica, según un método kantiano; Gregorio XVI condenó sus tesis (1835) y, a pesar de la agitación política que determinó aquel asunto, el hermesianismo no pudo triunfar. En 1847, Pío IX confirmó la sentencia de su predecesor. Al mismo tiempo, Gunther (1783-1863), un sacerdote de Viena, expresaba ideas parecidas; según él, la razón humana podía, si no explicar los Misterios, al menos demostrarlos; por el momento, la tesis fue bien acogida, como réplica al hegelianismo, y Gunther obtuvo un vivo éxito: pero la aplicación que hizo de sus teorías a la Creación, a la Encarnación y a la Santísima Trinidad, pareció excesiva, y, en 1857, fue condenado por el Indice y se sometió. Algo distinto ocurrió en Munich, en torno a Döllinger: allí se trabajaba intensamente en aplicar a la exégesis y a la historia, comprendida la de los dogmas, los métodos racionales usados por el contrario; el esfuerzo se hizo de un modo radical que los profesores de Escritura apreciaron poco; y el desprecio manifestado por los maestros de Munich con respecto a los «asini» romanos, no arregló las cosas. Si la ruptura de Döllinger con Roma fue provocada por otras razones, ya era bastante sospechoso cuando entró en conflicto con Roma a propósito del poder temporal y de la Infalibilidad. Otras muchas pruebas podríamos citar referentes a ese conflicto latente entre las autoridades romanas y los pensadores católicos que deseaban avanzar demasiado lejos y con excesiva rapidez. El tradicionalismo rígido de Bonald, de Lamennais, del «fideísta» abate Bautain, de Strasbourg, o de Bonnetty, fundador de los *Annales de philosophie religieuse*, que profesaba que la razón es puramente pasiva y que no pasa a la actividad más que por intervención de la «Tradición», que a su vez fluía de la Revelación primitiva, fue condenado en tres ocasiones. La tesis, más mitigada, del abate Ubaghs, lo fue en 1864 y 1866. El «Ontologismo» del mismo Ubaghs, de Lovaina; de Gioberti, en Italia, y del mismo Rosmini en cierta medida, que sostenía que Dios no es demostrable, sino que se descubre su existencia por una especie de percepción experimental, fue también condenado por Roma. La Iglesia siguió siendo extremadamente desconfiada con respecto a cuanto de cerca, o de lejos, tuviera alguna apariencia de racionalismo. Desconfianza justificada en sí misma, pero que no contribuía menos a paralizar el espíritu de investigación y a desanimar a quienes quisieran salir de la rutina. Severa para quienes avanzaban frente a riesgos y peligros por caminos nuevos. En cambio, no hallaba dificultad el concordismo inocente[1] y las teorías gratuitas; hacíase difícil resistir a los ataques de tantos adversarios bien armados.

Nova et Vetera: esta fórmula ha definido siempre la verdadera sabiduría cristiana. Hermanar lo que es nuevo y lo que procede del pasado, el porvenir con la tradición. Parece, en el período que estudiamos, que la difícil síntesis no se haya llevado a cabo: que haya habido un desacuerdo fundamental entre los mantenedores de las *Vetera* y los partidarios de las *Nova*. Un católico puede tanto más fácilmente reconocer ese retraso, esta falta, cuanto que en nuestros días, después de tres cuartos de siglo, se ha realizado un prodigioso esfuerzo para terminar con el hiatus entre la ciencia y la fe y para hacer presente el pensamiento católico en todas las investigaciones, en todas las audacias. Y ya, antes de 1870, numerosas señales susceptibles de ser prenunciadas anunciaban esa feliz evolución.

Adarajas[2]

Porque sería absolutamente injusto limitar el panorama del pensamiento católico en este período a un certificado de insolvencia. Por

1. Sabido es que el concordismo es una tendencia del espíritu (más que una teoría propiamente dicha) que lleva a dar a un hecho religioso una explicación científica racional más o menos traída por los cabellos. Por ejemplo, se tratará de hallar los «días del *Génesis*» en las épocas geológicas; o, en la historia bíblica de los comienzos de la Humanidad, las etapas de la Prehistoria. Muy difundido por los trabajos del abate Maigno, el concordismo conoció una buena fortuna... que aún no se ha agotado.

2. *Pierres d'attente:* todo este apartado, enca-

muy numerosos que fuesen los jefes de la Jerarquía que pensaran, como Monseñor Gousset y Monseñor de Bonald, que la Iglesia no necesitaba de sabios, hubo otros —comenzando por los Papas— cuya posición fue totalmente diferente: el nombre de Monseñor Affre bastaría, por sí solo, para acabar con ciertas generalizaciones. Los espíritus verdaderamente clarividentes pensaban como el Padre Matignon que, en 1864, escribía en *Etudes:* «Al lado de la autoridad que ordena, es necesario situar la ciencia que demuestra... No temo en absoluto insistir sobre esta necesidad, porque tenemos en Francia a no pocos católicos que no parecen muy convencidos de esta verdad.» Además, si es verdad que los católicos no eran muy numerosos en todas las disciplinas, tampoco podía decirse que estuvieran del todo ausentes.

El hecho más importante para el porvenir es que algunos se dieran cuenta de que lo que obstaculizaba a la Iglesia en la carrera frente a sus rivales era precisamente la insuficiencia de su enseñanza superior. Era ésta la que había constituido su fuerza en la Edad Media y hasta en los tiempos clásicos: dislocada por la crisis revolucionaria, no se había rehecho tanto como fuera necesario, y lo que de esa enseñanza quedaba —por ejemplo, la Facultad de Teología de la Sorbona—, estaba mal adaptado a los nuevos métodos. Así, pues, comenzó a esbozarse una reacción contra aquel deplorable estado de hecho.

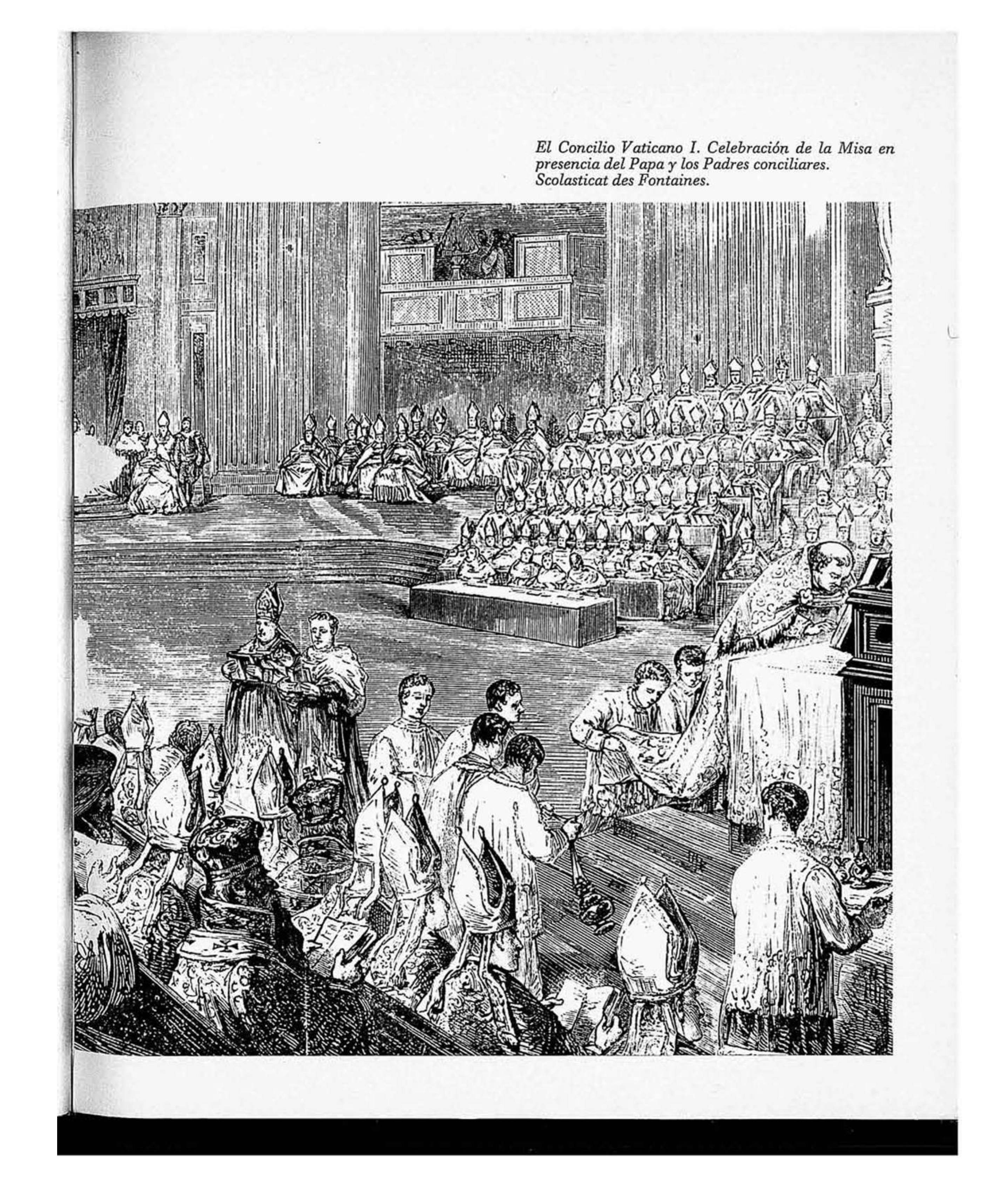
Los Papas dieron el impulso a ese movimiento. León XII, reorganizando la Congregación de Estudios, en 1823, por su Bula *Quod divina sapientia*, e interesándose personalmente en el desenvolvimiento de la *Sapienza* y de otras seis Universidades de sus Estados; Gregorio XVI, tan conservador en política, apoyando los esfuerzos de renovación de los estudios llevados adelante por maestros como Tosti, Ventura, Taparelli d'Azeglio; Pío IX, renovando el Colegio Romano, ayudando a la *Gregoriana* y haciendo restaurar o crear los Seminarios para los futuros sacerdotes de todos los países.

Tal vez hubiera sido necesario más: centros de altos estudios en los que los católicos se formaran en las nuevas disciplinas. Cabe el honor a Monseñor Affre, Arzobispo de París —futura víctima de las barricadas—, el haber creado el primero. En 1845, por su propia iniciativa, volvió a comprar a la Reverenda Madre de Soyecourt el convento de Carmelitas, santificado por los mártires de 1792, y estableció en él a seis jóvenes sacerdotes, destinados a proseguir los estudios superiores. El primer licenciado de «los Carmelitas» sería el futuro Cardenal Foulon; el primer doctor, el que sería Cardenal Lavigerie. Los sucesores de Monseñor Affre, Monseñor Sibour, Monseñor Darboy, siguieron interesándose personalmente en aquella empresa. Sin llegar a convertirse en la «Escuela normal de profesores de seminarios mayores» con que soñaba Monseñor Darboy, prestó eminentes servicios; Newman saludaba en aquel centro al germen de una universidad católica; y lo hubiera sido, sin duda, rápidamente, si la Santa Sede no hubiera temido, no sin alguna razón, por cierto, que el espíritu galicano prevaleciese allí; lo será en 1875, y de ella nacerá el Instituto Católico de París, seguido pronto de otros.

Lo que «los Carmelitas» hicieron en París de manera aún limitada, otros centros lo realizaron en diversos lugares de modo más extenso. Ya hemos visto el ejemplo de las Universidades alemanas y su papel decisivo; y si todo no pareció igualmente aceptable a Roma en la enseñanza de sus maestros, está fuera de duda que su trabajo contribuyó mucho a franquear al pensamiento católico los caminos del porvenir. Bélgica alcanzó, en esta materia, una señalada ventaja sobre Francia, y por supuesto sobre Italia, con su Universidad de Lovaina, émula de las de Alemania y Austria. Allí se formó un clero valioso y se renovó la teología. En 1847 aparecieron las *Mélanges théologiques* que, en 1869, se convirtieron en la célebre *Nouvelle Revue Théologique;* el Derecho canónico gozó de un verdadero renacimiento, igual que las

bezado por un término significativamente arquitectónico, está presidido por el tema de la transición a una época, por esas «adarajas» o piedras que esperan el ser completadas por una construcción adyacente. *(Nota del Traductor.)*

El Concilio Vaticano I. Celebración de la Misa en presencia del Papa y los Padres conciliares. Scolasticat des Fontaines.



ciencias eclesiásticas: la arqueología cristiana con Reusens y la patrología con Malou.

Pero todos esos esfuerzos seguían siendo muy dispersos. «¿No habría que hacer un esfuerzo general —escribía Döllinger al abate Meignan— para constituir un núcleo central de todos los estudios?» Ese deseo del maestro bávaro intentaría cumplirlo otro hombre: Gratry. Obsesionado, como ya hemos visto, por el ansia de reconciliar ciencia y fe, no se dedicó a trabajar en ello solamente para edificar un sistema de pensamiento. Proyectó la constitución de un verdadero «taller de apologética» capaz de contestar a todos los ataques de los adversarios. Para hacerlo, por sugerencia del canónigo Valroger y con la ayuda de un santo sacerdote, el abate Pététot, cura de San Roque, de París, decidió restaurar el Oratorio, la ilustre sociedad de San Felipe Neri y del Cardenal De Bérulle, desaparecida de Francia desde la Revolución, cuya espiritualidad y tradición de altos estudios parecían responder a sus deseos. Realizada, en 1852, la restauración del Oratorio hizo concebir grandes esperanzas: las conferencias de Gratry fueron muy difundidas. De hecho, el Padre Pététot no tenía la misma idea que el Padre Gratry acerca de la Institución; aquél pensaba sobre todo en volver a los establecimientos secundarios, tal como el de Saint-Lô, a los que envió a los mejores elementos del grupo. Tras dolorosas discusiones, el Padre Gratry hubo de renunciar a su «taller de apologética» y aislarse en la elaboración de su obra personal. Creía enteramente perdido su ideal; pero algunos elementos procedentes del mismo Oratorio, de una parte, y de los Institutos católicos, de otra, lo proseguirían.

Aquel esfuerzo en favor de un renacimiento del pensamiento católico mejor armado, del que daban señales no dudosas «los carmelitas», el Oratorio, las Universidades de Lovaina, Munich y Tubinga, fue también desplegado —como ya hemos visto— por pequeños grupos de trabajadores o por individuos aislados. La erudición no había desaparecido del todo de los ambientes eclesiásticos; ya a comienzos de siglo el Cardenal Angelo Mai, primer bibliotecario del Vaticano, alcanzó gran reputación por la publicación de viejos manuscritos; Juan-Adam Moehler había descubierto en el estudio de los Padres las bases de su teología de la Iglesia; más tarde el benedictino francés Dom Pitra (1812-1889), llamado a Roma por Pío IX, dedicó su vida a sabias publicaciones de obras inéditas eclesiásticas, especialmente de canonistas griegos. En torno al abate Migne (1800-1875), y bajo su dirección, un equipo se consagró a la obra, «casi monstruosa por sus dimensiones»,[1] de editar toda la *Patrología:* 161 volúmenes de patrología griega, 231 de patrología latina y 91 de sermonarios franceses, sin hablar de los 167 diccionarios diversos: mina inmensa en la que no todo era de igual valor, pero indispensable a quien quisiera estudiar la patrística y, más generalmente, la historia del pensamiento cristiano. Al mismo tiempo los benedictinos de Solesmes, restaurados por Dom Guéranger, reanudaban las tradiciones estudiosas de su orden, emprendían la reedición de la *Gallia christiana* y comenzaban a publicar, en 1841, el *Año Litúrgico*. Más estrictos aún en cuanto al método crítico, los bolandistas,[2] el célebre grupo de jesuitas belgas fundado a comienzos del siglo XVII y dispersado con la supresión de la Compañía, cuya obra había sido modestamente continuada por los premostratenses de Tongerloo, fue restaurada entre 1831 y 1835 por el Rey Leopoldo I; en 1837 volvieron a su trabajo bajo la dirección del infatigable Padre Víctor de Buck; la publicación de las *Actas Sanctorum* se reanudó, un poco improvisada al principio —pero cada vez más científica—, sobre todo cuando la dirección pasó al Padre de Smedt, autor de los *Principes de critique historique* (1869), obra excelente.

Esa restauración de las cosas fue, por lo tanto, más señalada en el campo de la historia. Mientras que en las ciencias físicas y naturales

1. Pouthas. Precisemos que en el equipo de Migne trabajaban muchos sacerdotes suspendidos: así se les dio ocasión de ser útiles en alguna manera a la causa de la Iglesia.

2. Para Dom Guéranger, cfr. más adelante. De los bolandistas se habló en el volumen *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

el pensamiento católico tenía pocos maestros de primer orden —el Padre Angelo Secchi, por ejemplo, célebre astrónomo y físico del Colegio Romano, o Gregorio Mendel, cuyos trabajos sobre la genética serían decisivos, como ya hemos visto—, la historia y las ciencias anejas entraron en el camino que había de ser el del porvenir. El Padre Theiner, oratoriano alemán, que continuó la obra de Baronius, dedicó su vida a la investigación de los archivos. La arqueología cristiana, restaurada en el pontificado de Gregorio XVI por el Padre Marchi, recibió un gran impulso bajo Pío IX con la obra de Juan Bautista Rossi (1822-1894), verdadero creador de la epigrafía cristiana, genial descubridor de la *Roma sotterranea cristiana*, cuya descripción minuciosa publicó a partir de 1863, emocionante reconstrucción de la Iglesia de los primeros siglos: aquel simple laico estableció, según la profunda frase del Cardenal Pie, «un lugar teológico nuevo».

Gracias a trabajos como éstos, los católicos estarían armados para replicar a Renan y demás racionalistas. Y muy pronto la exégesis sacó partido de ellos y comenzó a establecer sus nuevas bases con el abate Meignan, el abate Vollot y, sobre todo, el gran sulpiciano Le Hir, del que decía Renan, su antiguo discípulo: «Le miro como a un verdadero sabio... Creo que lo que no he aprendido de él no lo he sabido nunca bien»: el único sacerdote a quien el autor de la *Vida de Jesús* hubiera deseado oponer a cuanto «la ciencia crítica de Alemania tiene de más colosal».

Pero al pisar menos el terreno científico, al tender, sobre todo, a difundir en un extenso público sus vastas síntesis, muchos historiadores se dedicaban a estudiar la Historia de la Iglesia con más solidez que sus antecesores. La historia alcanzó una dignidad que habían puesto en peligro las incertidumbres y fantasías de algunos. Y aquí está uno de los más innegables testimonios de la renovación del pensamiento católico: la creación y, frecuentemente, el éxito de tantas empresas que van de la *Historia de la religión de Jesucristo*, de Stolberg, a la *Historia de los Concilios*, de Hefele, pasando por la *Historia del dogma católico durante los tres primeros siglos*, de Genouillac, y por *El Papa y el Concilio*, de Monseñor Maret, sin olvidar la *Historia de los monjes de Occidente*, de Montalembert, y los trabajos de Ozanam, tal vez nada grandilocuentes, pero siempre bien informados y llenos de puntos de vista muy sugestivos.

No se puede hablar, pues, de una ausencia total del pensamiento católico durante esos tres cuartos de siglo, en los que tantas nociones fueron planteadas de nuevo. Hay que señalar incluso como uno de los hechos más decisivos, el movimiento ya iniciado hacia una renovación de la teología.[1] Hoy nos parece evidente que nada en la Iglesia puede llevarse a cabo de manera sólida y duradera si no están bien aseguradas las bases teológicas. Pero, ¿habían perdido de vista esa verdad los católicos del siglo XIX? Desde luego, no todos. Algunos, como Monseñor Maret, en la Sorbona trabajaban aislados; éste, en concreto, se apoyaba sobre todo en la tradición galicana. En Maguncia, en el seminario germánico de Roma, y en la Universidad de Innsbruck, todo un conjunto de teólogos se empeñó en una renovación de la escolástica. Pero sobre todo durante el siglo pasado se desarrolló un renacimiento del tomismo, que iba a ser capital en el porvenir de la Iglesia. Bastante desconocida en el conjunto de la Cristiandad, la vieja doctrina del genio de Aquino no había desaparecido del todo: no solamente la conservaban los dominicos como herencia de familia, ni solamente los lazaristas, por orden concreta de su fundador, le dedicaban «gran reverencia», sino que existían centros de estudios tomistas, especialmente el Colegio Alberoni de Placencia, confiado en 1751 a los hijos de *Monsieur* Vincent: allí enseñaba Francesco Grassi, tomista militante. Fue precisamente un discípulo de Grassi, Buzzetti, quien, hacia 1810, inició el movimiento de renovación. Dos de sus discípulos, los hermanos Sordi, después jesuitas, interesaron a la Compañía en el

1. Conviene no dejar aparte el esfuerzo creador de Juan-Adam Moehler cuya *Teología de la Iglesia* sería decisiva.

movimiento, y la joven revista la *Civiltà cattolica* lo apoyó. Los Padres Taparelli d'Azeglio, Giuseppe Pecci (hermano de León XIII) y, sobre todo, Liberatore, trabajaron enérgicamente en colocar de nuevo al tomismo en la base del pensamiento cristiano. Uno de los Sordi ganó para la causa al canónigo napolitano Sanseverino, que no dedicó menos de siete gruesos volúmenes a la doctrina que había descubierto. El movimiento de restauración se hizo evidente cuando un editor de Parma emprendió la reedición de la *Summa,* del genio de Aquino (de 1852 a 1880), y los manuales en uso en los seminarios comenzaron a inspirarse en el Doctor Angélico. Hacia 1860-1870, el jesuita alemán Kleutgen, cuya influencia era considerable en la Gregoriana —allí se le llamaba *Thomas redivivus*— mostraba en sus sabias obras que el tomismo ofrecía el mejor antídoto al kantismo, al hegelianismo, a todos los racionalismos ateos. También era esa la opinión del Padre Gratry, que anunciaba la victoria del tomismo «en pocas generaciones», y la de Balmes, cuya *Filosofía fundamental* se presentaba como «un tomismo apropiado a las necesidades del siglo XIX». Así quedaba iniciada la corriente que concluiría, en 1879, en la Encíclica *Aeterni Patris,* en la que León XIII establecería las bases de una filosofía cristiana fuertemente arraigada en la teología.

No puede, por lo tanto, un historiador imparcial asociarse a las críticas sistemáticas de algunos —incluso católicos— con respecto al pensamiento católico de los tres primeros cuartos del siglo XIX. Sin duda que no se trata de una época de gran ilustración; pero tampoco lo fue de sombras. El juicio más equitativo lo ha dado el canónigo Leflon, que le aplica la frase de Charles Pouthas acerca de la Revolución de 1848: «Está llena de cosas, pero esas cosas no son más que comienzos.»

Y esos comienzos podían bien jalonar con sus huellas aquel terreno en el que, si nos fiamos de las apariencias, el pensamiento cristiano parecía más ausente: en el orden de las doctrinas económicas y sociales; en ese sector en el que, en el mismo grado que Dios, el hombre parecía estar en tela de juicio.

La cuestión social y los socialismos

Uno de los rasgos más importantes del siglo XIX es la *cuestión social,* entonces definitivamente planteada: problema de las relaciones entre los diversos elementos de la sociedad; problema de las condiciones de existencia de las clases más humildes. Estos problemas habían casi quedado marginados por el Antiguo Régimen: a partir de 1789 esa cuestión empieza a agitar los ánimos: su número aumentará rápidamente; tras la ruda sacudida de 1848, ya no será posible ignorar que tal problema existe y que se formula en términos revolucionarios.

Aparece ahora una tercera corriente revolucionaria, que no tardará en ser más activa que las de las revoluciones liberal y nacional. Ya hemos visto cómo su origen debe buscarse también en la Revolución francesa, que pone fin a la tradicional jerarquía social y cuya ideología, al proclamar la igualdad de los hombres, funda todas las reivindicaciones en el Derecho. Además, en la corriente de pensamiento que había desembocado en la Revolución, ¿no se hallaban hombres que habían considerado necesario un mejor reparto de las riquezas y nuevas relaciones entre las clases sociales? Juan Jacobo Rousseau, por ejemplo, que había pensado confiar al Estado un papel de árbitro; o el abate Mably, que en su libro *De la Législation* había pedido el acceso de todos a la propiedad en comunidad de bienes. El deseo de reorganizar el orden social igual que el político, será consecuencia directa de la Revolución.

Otras razones de orden técnico y económico contribuyeron a hacer más urgente la cuestión. Coincidiendo, de modo extraño, con la revolución política cuyo primer teatro fue Francia, la revolución de la máquina señala el término del siglo XVIII y los comienzos del XIX. La «caldera de vapor», inventada por Dionisio Papin en 1671, y que, en 1707, logra poner en movimiento una nave, desemboca, en 1775, en la genial «máquina de vapor» de James Watt, que al poner a disposición de la industria una fuerza de energía hasta entonces desconocida, va a provocar una revolución en las condiciones de trabajo y de la producción. Una cantidad

casi increíble de inventos y realizaciones industriales le hacen escolta: van del azúcar de remolacha, que fabrica Deelessert para mitigar los efectos del bloqueo continental, a las conservas de carnes preparadas por Appert; de la lámpara de mineros, construida por Davy, a las máquinas de hilar y tejer de Arkwright, de Lenoir, de Girad, de Jacquart. Entre 1780 y 1850 pueden enumerarse más de doscientos cincuenta inventos que, en diverso grado, intervinieron en la revolución industrial.

Innumerables serán las consecuencias de esta repentina renovación de las técnicas. Como las máquinas son caras, la industria exige para desarrollarse grandes concentraciones de capital. En lugar de los modestos talleres de artesanos, nace la gran fábrica —Le Creusot, en 1841—, a la que afluyen los hombres del campo. Los lazos entre obrero y patrono se distienden y, por fin, se rompen: el pequeño fabricante conocía personalmente las docenas o los cientos de hombres a los que daba trabajo; el gran industrial no puede conocer ya a sus miles de obreros, y al incluirlos a todos en un vasto anonimato, tenderá con frecuencia a no apreciarlos más que en razón de su rendimiento. Tanto más que la máquina, por su automatismo, que tiende a descalificar el trabajo, hace que los hombres aparezcan cada vez más como seres intercambiables. Esto resulta más cierto para ese patrono colectivo que es el conjunto de propietarios de acciones, cuando empieza a admitirse como costumbre la sociedad anónima. Crecimiento desmesurado del poder del dinero y deshumanización de las condiciones de trabajo y de la producción, tales son los dos principales caracteres del fenómeno enormemente complejo que se oculta bajo el término de *capitalismo*.

Su consecuencia social es el nacimiento de una clase desconocida para el Antiguo Régimen, y que es verdadero producto del capitalismo industrial: el *proletariado*. Se trata de aquellos que, para asegurar su propia existencia, no disponen más que de sus brazos; de hecho, el término designará pronto ya no al conjunto de trabajadores manuales, sino a la masa anónima de los obreros de las fábricas, de los y las que se amontonan a millares en las enormes fábricas, sirviendo a la máquina más que sirviéndose de ella. Esa clase queda abandonada a sí misma. La revolución ha establecido la libertad de trabajo; es decir, ha puesto fin al régimen de corporaciones, pero por la ley Le Chapelier, de 1791, ha prohibido al mismo tiempo la asociación y coalición de profesionales. El Código penal de Napoleón llega a hacer de las «coaliciones» un delito punible con la prisión. Toda huelga es ilegal. La Restauración, en todos los países de Occidente, mantuvo esas prescripciones; de esta manera, privado del ambiente humano que, con todos sus defectos, le garantizaba la organización corporativa, el obrero de la fábrica, convertido en proletario, se halla sometido sin defensa alguna a lo que Marx llamaría, no injustamente, «la ley de bronce».

Los comienzos de la gran industria capitalista fueron señalados para la clase obrera por una dolorosa degradación de sus condiciones de vida. Salarios insuficientes, alargamiento inhumano de la duración del trabajo, labores excesivas impuestas no sólo a hombres, sino a mujeres y niños: tales son los rasgos de un cuadro siniestro que, en la historia del Occidente moderno, sigue siendo una mancha imborrable. Ese cuadro ha sido descrito con frecuencia: por lo que toca a Francia, hállanse todos sus elementos en el informe publicado por la Academia de Ciencias Morales, tras la célebre encuesta realizada por el doctor Villermé entre 1835 y 1838.[1] No puede leerse ese documento sin horror; otras encuestas confirman su veracidad: la de Buret, por ejemplo, o los informes de Villeneuve-Bargemont. Pero Francia no detentaba el triste monopolio de la explotación del hombre por el hombre. En Bélgica, en la industria del lino, el salario del obrero, entre 1815 y 1848, varía de 60 céntimos a un franco, y el de la mujer oscila en torno a los 0'48 céntimos; el de los niños, a 0'35; a todo esto, un kilo de pan cuesta de 0'40 a 0'70 céntimos. Se comienza a trabajar antes de los 8 años; junto a 6 000 obreros, hay 8 000 «obreras» ¡de 9 a 12 años! En In-

1. Parcialmente reeditada en 1938 por M. Deslandier y A. Michelin.

glaterra, niños de 4 a 7 años trabajan hasta 12 horas diarias y deben ser mantenidos despiertos a golpes de vara. Owen cita el caso de los vigías de las minas —de 5 a 8 años de edad—, que se pasan 12 horas sentados en un pequeño hueco en la oscuridad, tirando de una cuerda. En Saboya, para referirnos a un ejemplo menos conocido, las niñas de 6 a 8 años empleadas en la fábrica de Annecy para unir los hilos de los telares de algodón, trabajan 14 horas al día por 15 céntimos. La jornada de trabajo empezaba en todas partes a las 4 de la mañana y terminaba a las 8 de la tarde, con sólo una hora de interrupción a mediodía; el único descanso era el dominical. Las mujeres encinta trabajaban hasta la víspera del parto, y muchas veces volvían al trabajo menos de una semana después.

¿Quién prestaba atención a situación tan terrible? En verdad, muy pocos. El proletariado industrial representaba entonces una pequeña parte de la población: burgueses y campesinos podían ignorar aquella categoría de seres humanos, extraños a su modo de vida, que se agolpaban en las fábricas. La realidad que para nosotros encierra el término «social» no aparecía siquiera a los ojos de excelentes personas a quienes los disturbios «sociales» de 1848 desconcertaron e indignaron. Aún no era corriente la noción de «justicia social».[1]

Tal ignorancia del «hecho social» estaba a veces erigida en sistema: en todos los grandes Estados de Occidente en que se desarrollaba el capitalismo industrial, la teoría unánimemente admitida era el llamado *liberalismo económico,* elaborado en 1776 en su libro sobre *La riqueza de las naciones,* por el economista inglés Adam Smith, discípulo del «fisiócrata» francés Turgot y que bajo la Restauración desarrolló Juan Bautista Say (1767-1832), autor de un *Catecismo de economía política* (1815), cuya influencia fue considerable. Para los «liberales» la única ley concebible era la de la oferta y la demanda. La libertad debe regir toda la vida económica de la sociedad. El patrono, el que da empleo, puede libremente fijar los salarios y condiciones de vida de sus empleados, sin que en ello intervengan los poderes públicos. En el mecanismo que regula así el mercado del trabajo es inconcebible la sola idea de que la moral sea tenida en cuenta. Algunos extremistas del liberalismo llegan a denunciar la caridad o la limosna como derogaciones inadmisibles de las estrictas leyes económicas. Malthus, más radical aún, obsesionado por el temor de ver aumentar la población del mundo condenando a la humanidad al hambre, se atreve a afirmar que, en una sociedad bien organizada, quienes componen la clase inferior deben ser pobres de manera que no tengan más que los medios para seguir viviendo: de lo contrario, su número aumentaría peligrosamente.

Mas a esas doctrinas inhumanas en el más fuerte sentido de la palabra opusiéronse otras. Partiendo de la definición que Adam Smith había dado de la economía política, «ciencia de la producción y distribución de las riquezas», al revés de los liberales, que no reparaban más que en el primer término —es decir: la producción—, los teóricos insistieron sobre el segundo: la distribución. Para ellos la justicia exigía que ésta tuviera la primacía sobre aquélla, puesto que, en definitiva, la vida de los hombres depende del modo cómo las riquezas estén distribuidas. Defectuosa en el presente estado de la sociedad, la distribución debería ser reorganizada, sea por los unos mediante reformas, sea por los otros por subversiones radicales en la estructura de la sociedad. Así se desarrollaron los diversos *socialismos.*

Durante la Revolución francesa, Robespierre y Saint-Just habían pensado en modificar el régimen de propiedad en un sentido igualitario. Gracchus Babeuf predicó la comunidad de bienes, cuyos principios desarrolló Felipe-Miguel Buonaroti, descendiente de Miguel-Angel, en su *Conspiration des égaux* (1828):

1. La ambigüedad de la palabra «social» es significativa y llena de consecuencias, como lo era la del epíteto «liberal». Para muchos hombres de aquel período, «social» quiere decir «lo que concierne a la sociedad», en el sentido en que Rousseau hablara de «Contrato social». Hasta hombres como Montalembert lo usaron en ese sentido. La puntualización del vocabulario va a la par con la conciencia de la realidad misma, bajo la influencia de las doctrinas «socialistas» y del «catolicismo social».

precursor citado siempre de buena gana por los socialistas. Pero el verdadero socialismo comienza a elaborarse después de 1815. En Inglaterra, con Robert Owen (1771-1858). Siendo muchacho, salió de su casa con 40 chelines en el bolsillo; a los 19 años logró ponerse al frente de una fábrica de hilaturas de algodón y después se convirtió en uno de los jefes de la industria británica; haciendo de sus fábricas de New-Lanarck centros modelos, en los que redujo la jornada de trabajo y los obreros fueron mejor pagados y alojados, forjó simultáneamente una teoría cuya base estaba integrada por un generoso comunismo; tentó, en vano, según sus principios de absoluta igualdad, poner en pie en América la colonia de «New-Harmony», en la que el interés general y los gustos de cada uno serían las únicas leyes; pero después de su fracaso tornóse más práctico y fundó (1833) la «Gran Unión Nacional del Trabajo», punto de partida de las «Trade Unions» y del «Movimiento de la Constitución del pueblo», cuyo objeto supremo era la supresión del patronato, que sería reemplazado por cooperativas obreras de producción.

En Francia el socialismo surge menos directamente de la revolución industrial. Fue obra de teóricos que primero trataron de concebir e incluso edificar *hic et nunc* una sociedad perfecta, fundada en la justicia social. Con frecuencia se han reído algunos de aquellos socialistas idealistas franceses, de sus andamiajes de sueños, de la extravagancia de su comportamiento; pero no puede negárseles el gran mérito de haber hecho presentir a una opinión pública, que no mostraba interés más que por las caídas de ministerios y la libertad de prensa y enseñanza, que existían problemas más graves, de los que dependía la suerte de millares de seres humanos. Nacido de la misma familia que el ilustre memorialista, el conde de Saint-Simon (1760-1825), trabajó durante muchos años para llegar a la conclusión de que «la sociedad actual es un mundo invertido», y que había que confiar la dirección de la humanidad a las clases verdaderamente productoras, y que en lo inmediato era preciso «tender a la mejora más rápida posible de la suerte de la clase más pobre». Sus libros *El sistema industrial* y el *Catecismo de los industriales* difundieron esas ideas que, después de su muerte, fueron seguidas y desarrolladas por sus entusiastas discípulos, los «sansimonianos», entre los que descollaron Augusto Comte, Olinde, Rodriguès, Bazard y Enfantin, con el diario *Le Globe* como órgano. Preconizaban estos hombres la supresión de la herencia, la sumisión de toda la vida económica y social al Estado, que distribuiría trabajo y bienes de acuerdo con una fórmula que ellos hicieron célebre: «A cada uno según su capacidad; a cada capacidad según sus obras.» Para mostrar lo que debería ser una sociedad perfecta, se constituyeron en una especie de Iglesia, cuyo jefe era el «Padre Enfantin»; sus miembros llevaban uniformes de colores altamente simbólicos y un chaleco que, abotonado por detrás, demostraba perentoriamente que la solidaridad humana es fundamental. A la edad en que los bellos sueños de la adolescencia se materializan y engruesan un poco, los sansimonianos, convertidos en hombres «prácticos» aunque sin abandonar sus principios, se hallaron al frente de grandes empresas capitalistas, fábricas, ferrocarriles y hasta en la obra del Canal de Suez, cuya idea dio Enfantin a Fernando de Lesseps.

Impresionado, como Saint-Simon, por el desorden de la sociedad, Fourier (1772-1837), modesto empleado de comercio, cuya falta de formación intelectual y cierta inclinación a la extravagancia le hacían bastante confuso de expresión, expuso en su *Harmonie universelle* y en su *Traité de l'Association* un sistema totalmente diverso: nada de recurrir al Estado, nada de dirección autoritaria. La asociación, «forma terrestre de la atracción universal», bastaría a todo. El orden «societario» se fundaría en la armonía; obtendría ésta agrupando en una *falange* de 1 620 hombres y mujeres —ni uno más ni uno menos— a los representantes de las 810 pasiones humanas. La sociedad quedaría dividida en «falansterios», ciudades-modelo, en las que cada uno realizaría con gozo el trabajo a que hubiera sido destinado. Ningún éxito tuvieron los ensayos del falansterio en París y Sedán. Mas, por utópico que pueda parecer, el

«furierismo» no dejó de ejercer cierta influencia en determinados medios.

A favor de las campañas lanzadas por sansimonianos y furieristas se planteó la «cuestión social». El ardiente idealismo de los primeros socialistas tendió poco a poco a ceder el puesto a cierto realismo. Sus doctrinas, que en sus orígenes eran obra de algunos grupos intelectuales burgueses, comenzaron a penetrar en la clase obrera, donde se unieron a la corriente revolucionaria nacida del 1789. La evolución se aceleró en el reinado de Luis-Felipe. Mientras Cabet soñaba aún con una república ideal, «La Icaria» —que trataba de realizar en Texas—, y Pierre Leroux exponía un socialismo humanitario en el que mezclaban sus principios budismo y sansimonismo, Luis Leblanc (1812-1882) mostraba claramente que la *Organización del Trabajo* suponía profundos cambios de estructura, y Barbès y Blanqui trataban de asociar a las masas obreras a la promoción de reformas sociales; a partir de 1848, el cincelador en bronce Tolain (1828-1897) trabajará en organizar a esas masas en un vasto movimiento cuyos principios expondrá en el *Manifiesto de los Sesenta* (1864), que será el punto de partida de la *Internacional obrera*. Planteada brutalmente ante la opinión pública por la Revolución de 1848 y las Jornadas de junio, la cuestión social no podía seguir siendo ignorada y negada a finales del período que estudiamos.

El más interesante y también el más atractivo de los socialistas franceses fue Charles Proudhon (1809-1865), hijo de un obrero del Franco-Condado, escritor de calidad, espíritu profundo y original, a quien su diario *Le Peuple* dio, durante unos meses, un puesto de primera fila que no fue consagrado por sus oscuros libros. Sus fracasadas fórmulas, como la célebre «¿Qué es la propiedad? Un robo», que él mismo corrigió después sin temor a contradecirse, hicieron demasiada sombra a una doctrina política y social que merecía algo más que la penumbra en que quedó. Todo su sistema descansa en la noción de «justicia», entendida en sentido muy amplio, ya que la palabra designaba lo mismo la Armonía del Universo que la belleza en el arte. Existía la religión de la Justicia, un tanto abstracta, fundada en el respeto intransigente al individuo o, mejor dicho, a la persona. Y ese ideal hallaba su aplicación en el campo social. Habiendo analizado la *Capacité des classes ouvrières* y separado la *Philosophie de la misère* (1846) por el papel de *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, llegó a la conclusión de estas tres exigencias radicales: el derecho de todos al trabajo y, por éste, a la libertad y a la propiedad; la igualdad de las exigencias y la nivelación de las condiciones; la desaparición del Estado, organismo represivo, inútil donde reina la justicia. La sociedad por él concebida se fundaba en un sistema federalista, piramidal en su estructura, en el que toda persona, totalmente libre, podría participar inmediatamente en la animación de la vida social, puesto que el equilibrio de todo estaba asegurado por el ideal de justicia de cada uno. Obra generosa que tuvo el gran mérito de denunciar los peligros que correría la humanidad por el hecho del estatismo y el gregarismo, pero que siguió siendo utópica. Marx, que condenó y ejecutó a la *Philosophie*, trató a Proudhon de «pequeño burgués incesantemente traqueteado entre capital y trabajo». En todo caso, faltó al pensador de Bensançon el haber discernido la palanca de las revoluciones modernas, la lucha de clases, y haber hecho de su pensamiento un método de acción. Por ello su influencia sería limitada y penetraría menos entre los socialistas que entre los libertarios o los cristianos tipo Péguy; en todo caso, no se convertiría en el fermento de aquella revolución que su autor había soñado.

En consecuencia, incluso antes de la muerte de Proudhon, su socialismo parecía superado, tanto casi como el de los sansimonianos y furieristas. La publicación, en alemán, durante el movido año 1848, de un pequeño folleto de 40 páginas, titulado *Manifiesto del Partido Comunista*, no había levantado mucho ruido; la «Liga de los Comunistas» no contaba más que con unas docenas de miembros, y el nombre del autor de aquel librillo, Karl Marx, era ignorado. Pero en menos de veinte años, aquel hombre y su pensamiento se impondrían a la atención de los ambientes socialistas, a la espera de

salir de aquel círculo a otro más amplio.[1] En 1867 hizo sensación el primer volumen de su extensa obra *Das Kapital*, en la que por vez primera una doctrina social se apoyaba en un sistema del Mundo y en una concepción metódica y coherente, y sobre un profundo estudio de todos los problemas económicos y sociales de la época. Y sobre todo, por primera vez, esa doctrina se presentaba no como uno de aquellos sueños ideológicos de los que nadie podría adivinar cómo iban a pasar a la realidad, sino como una «praxis», un método de acción que destacaba claramente el medio propuesto para hacer triunfar las tesis del autor. Ese medio era la *lucha de clases* que los socialistas utópicos franceses habían rechazado por generosidad, y ante la cual el mismo Proudhon había retrocedido, pero que parecía fluir de manera lógica de una comprobación evidente: el antagonismo de los que poseen y los que no, del capitalismo y el proletariado. «El nombre secreto —había dicho Enrique Heine antes de morir— que lleva el terrible antagonismo entre el reino del proletariado, con todas sus consecuencias, y el reino burgués actual, es el Comunismo.» En los congresos que la «Internacional obrera» celebró en 1867 y 1868 en Bruselas y Basilea las tesis marxistas parecieron imponerse decididamente. Abríase así un capítulo nuevo en la historia del socialismo.

Los socialismos y el Cristianismo

¿Podía la Iglesia permanerer indiferente ante hechos tan graves como los que señalaban el desarrollo de la revolución industrial? El más elemental deber de la conciencia cristiana, ¿no consiste en preocuparse de la suerte de los que sufren; y no ha sido a lo largo de siglos el orgullo de la Iglesia permanecer en primera fila en las batallas por el hombre, en nombre de la caridad de Cristo? ¿Dejarían los católicos en manos de los diversos socialismos la defensa de los proletarios abandonados a una suerte injusta? Ese desinterés sería tanto más grave cuanto que las doctrinas que pretendían restaurar a la sociedad sobre nuevas bases ponían todas en tela de juicio a la religión y a la Iglesia de manera bastante inquietante.

Los socialistas franceses, sansimonianos y furieristas, no eran agnósticos. Al contrario: su pensamiento rebosaba una religiosidad más o menos vaga, en la que los elementos fundamentales del Cristianismo se mezclaban a corrientes nacidas de diversas fuentes, sobre todo de Rousseau. Los sansimonianos tenían constantemente a Dios en los labios; uno de ellos, Michel Chevalier, escribía un *Génesis* en el que el Creador anunciaba a la tierra un Salvador que celebraría «nuevas nupcias» con la Humanidad. Fourier construye una cosmogonía según la cual dieciocho *humanidades* deben sucederse exactamente en 80 000 años y la situaba subordinada a Dios. Todos esos «socialistas utópicos», a los que tanto fustigaría Marx, retenían del Cristianismo el principio «amaos los unos a los otros»; y en nombre de ese principio, decía Saint-Simon, «la religión debía dirigir a la sociedad hacia el gran objetivo de la más rápida posible mejoría de la clase pobre». Si no se hubiese tratado más que de esto, todos los cristianos hubieran estado de acuerdo.

Pero entre los primeros socialistas, el Cristianismo histórico no aparecía como la revelación definitiva, sino como una etapa que había que superar, tras la que vendría la de un *Nuevo Cristianismo*, según el título del último libro de Saint-Simon. ¿Porqué había que superar el Cristianismo? Por muchas razones: ante todo, porque la Iglesia católica, depositaria oficial del mensaje cristiano, había dejado que éste se perdiera. «¡La humanidad avanza sin vosotros —gritaba a los sacerdotes el "Padre Enfantin"— y os deja en retaguardia como a rezagados!» ¿No estaba esclerotizada la doctrina cristiana? ¿Convenía aún su moral ascética a una época en que el progreso material se imponía a la mente como una evidencia? Al cielo de los cris-

1. La influencia del marxismo no se hizo verdaderamente decisiva en la evolución de las ideas sociales de Occidente hasta más tarde. También la crítica de esta doctrina será reanudada en el próximo volumen de la presente historia.

tianos, del que no se sabe «ni cuándo vendrá, ni qué será», Pierre Leroux oponía «el otro cielo, la vida del mundo y de las criaturas» que declaraba «pensado en Dios», pero «manifestado en el tiempo presente, en lo finito». El Cristianismo «había rechazado la vida y la naturaleza»; a los ojos de algunos, que en esto anunciaban ya a Feuerbach y a Marx, había enervado las fuerzas de los pobres y los miserables, proponiéndoles la «diversión» del cielo. El «nuevo cristianismo» establecería el paraíso en la tierra: es decir, la perfecta felicidad y el amor universal. Había no pocas ilusiones en esas ideas religiosas de los socialistas franceses —y hasta un poco de delirio, cuando Enfantin aclamaba a Saint-Simon como nuevo Mesías—: por lo menos tanta ilusión como en sus ideas políticas.

Más duro, y nada inclinado a sueños sentimentales, Proudhon es más inadmisible en terreno religioso. Todo lo contrario de un ateo, consideraba al ateísmo «imbécil y comodón»; y declaraba: «Pienso en Dios desde que existo»; no eliminaba el problema de Dios sino para afirmar un antiteísmo apasionado; y a veces ocurría que en aquel cara a cara dramático se tuviera la impresión de un diálogo pascaliano. Dios, el Dios de los cristianos, parecíale enemigo del hombre: creer en él, someterse a sus leyes, era negarse «a sentir y afirmar la dignidad humana». Había que «reemplazar la noción de religión por la de justicia»; «el hombre se propone a sí mismo cada vez más como expresión vuelta al revés del absoluto». Naturalmente, esa anárquica variedad del humanismo ateo era, como las otras, violentamente hostil a la Iglesia, guardiana del mito del absoluto de Dios, adversaria de la nivelación igualitaria, cuya promesa traslada al más allá, «adúltera de Cristo», de ese Cristo que quería la redención del proletariado.[1] Bajo formas diversas, Proudhon no decía a este respecto nada distinto de Marx.

1. Proudhon admiraba a Jesucristo y hablaba frecuentemente de él: tanto que, con los numerosos pasajes dedicados a él, ha podido hacerse un *Retrato de Jesús* (por R. Aron, París, 1951) de vivo interés.

Pero en este punto, igual que en materia de acción social, fue Karl Marx quien recorrió la última etapa. En él nada queda ya de vaga religiosidad como en los sansimonianos; nada de aquel antiteísmo a lo Proudhon, que aún tenía en cuenta a Dios. El hecho religioso, en sí mismo, quedaba eliminado como una superestructura, un sueño mórbido y, al mismo tiempo, la peor ocasión de enajenación del hombre. Los ataques contra la religión podían proseguir su desencadenamiento por razones de táctica política; pero la irreligión marxista se sitúa más allá, en la tranquila indiferencia y la negación radical. En la perfecta sociedad marxista, la religión no tendría siquiera ocasión de ser combatida. Ni tendría siquiera razón de ser: desaparecería por sí misma. No puede imaginarse más total y absurda destrucción.

La Iglesia, durante los primeros tres cuartos del siglo XIX, se halló así enfrentada con doctrinas cada vez más virulentas: unas, la condenaban en nombre de un Cristianismo extrañamente interpretado; la otra, el marxismo, tendía a su radical extirpación. La última en fecha —que con mucho sería la más peligrosa— no dejó sentir su acción prácticamente hasta 1870; pero tampoco las otras corrientes carecían de importancia. Penetraban en las masas obreras en las que encontraban un eco cada vez más potente. No faltaron las reacciones de los católicos: la apologética polémica no ignoró a los socialismos. Luis Veuillot, que estimaba a Proudhon, atacó en varias ocasiones las utopías socialistas y a «esos sabios que quieren destruirlo todo no sólo en las instituciones, sino también en las almas» y desean «crear un ideal social para un hombre distinto del que conocemos». Lacordaire, aun rindiendo homenaje a la generosidad de corazón de ciertos socialistas, desconfiaba de «esas tentativas de comunidad» que pretenden «mezclar agua y fuego». Montalembert no perdió ocasión de anunciar el peligro de los «demócratas socialistas». En Italia, Rosmini dedicó al socialismo y al comunismo un penetrante ensayo crítico. En cuanto a las autoridades religiosas, reaccionaron aún con más vivacidad; del Cardenal Pie a Monseñor Dupanloup, fueron muchísimos los obispos que de-

nunciaron los errores socialistas; y por lo menos en dos ocasiones —una de ellas solemne, en el *Syllabus*—, el Papa Pío IX anatematizó al socialismo y al comunismo que, en su ánimo, no era aún el de Marx, sino el de Fourier y el de los sansimonistas.

¿Era eso suficiente? El mejor medio de impedir que los socialismos ganaran terreno era el oponerles una doctrina social fundada en los principios del Cristianismo. Además, ¿no urgía que la Iglesia se ocupara de la suerte de los proletarios? A este doble problema se esforzó en responder el movimiento —de pensamiento y acción a un tiempo— que la historia conoce con el nombre de «catolicismo social».

Catolicismo y conciencia social

Catolicismo social. Sólo hacia el año 1890, en el momento en que aparezca la valiente Encíclica del gran Papa León XIII, se hace usual esa expresión, que hoy nos parece familiar. Antes de esa fecha, no había hecho más que tímidas apariciones, muy discutidas siempre. ¿Quiere esto decir que la realidad no ha sido anterior a las palabras que la designan? ¿No ha habido antes de la *Rerum Novarum* un «catolicismo social» que intentaba abrirse un camino entre innúmeras dificultades? Apasionante historia la de aquellas tentativas en las que se prepara el nacimiento de una fuerza nueva, que tanto había de contribuir a dar a la Iglesia del siglo XX el rostro que conocemos.

Debemos confesar que los católicos fueron lentos en despertar a lo que hoy llamamos «conciencia social». Pertenecían casi todos a aquellas clases de burgueses y campesinos que, sin contacto alguno con el naciente proletariado, ignoraban totalmente su miseria, aquella «miseria inmerecida» de que más tarde hablaría un ilustre documento pontificio.

El nacimiento del «catolicismo social» consiste ante todo en la actualización de una conciencia de la existencia del proletariado, de su miseria y sus problemas. Pero es también otra cosa: una difícil discriminación. Precisamente porque la Iglesia ha asumido siempre una misión social, es decir, ha intervenido en la vida de las sociedades, podía parecer a muchos de sus hijos que los métodos de ayer seguían siendo buenos. Tales métodos para remediar la miseria han dependido, desde sus orígenes, de la beneficencia, de la «caridad», tomada en el sentido más práctico del término. Pero, ¿bastaban para resolver problemas absolutamente nuevos y enormemente más graves que los planteados por la peste o el hambre? ¿O había que tender a reformas de estructura? El catolicismo social nace así también de un esfuerzo, singularmente osado y vacilante, para distinguir las dos nociones de caridad pura y simple y de reforma social.

Otros preconizaban esas reformas sociales y formulaban sus principios y métodos: los que iban a llamarse «socialistas». Pero la mayoría de ellos quedaban fuera de la Iglesia e incluso eran sus enemigos. Plantear las reformas como lo hacían ellos, ¿no era cooperar en el juego de las fuerzas revolucionarias destructoras de las bases cristianas? Aceptar o rechazar la revolución: el dilema planteado a los católicos en el terreno político les salía al paso también aquí. El nacimiento del catolicismo social era, pues, un esfuerzo —tan difícil, que aún no ha concluido— para concebir y formular una doctrina y unos métodos capaces de resolver la cuestión social, sin caer en las aberraciones del ateísmo y del materialismo, tomando como únicas bases la revelación y la tradición.

Los católicos fueron poco numerosos para llevar a cabo aquel esfuerzo.[1] Incluso a quienes estaban al tanto de las cosas de su tiempo, luchar por la libertad de enseñanza o contra Voltaire, parecía más útil que preocuparse de cómo vivían los obreros. No hubo más que pequeños grupos de hombres de corazón que se lanzaran a la tarea. Al comienzo, los franceses pertene-

1. Es justo observar que en los ambientes llamados «liberales», los «sociales» fueron también pocos. En 1829 se pedía al general Foy, célebre orador liberal, que abordara la cuestión social ante uno de aquellos vastos auditorios que acudían a escucharle. «Es inútil —respondió—: nadie lo entendería.»

cían a diversos ambientes y partían de postulados e ideas muchas veces diferentes, pero todos iban impulsados por un ímpetu de generosidad al que el porvenir hará justicia. «Muchas de nuestras ideas —dirá Alberto de Mun— están en germen en Lamennais, Montalembert, Lacordaire y en la escuela de Buchez.» Hay que remontarse a aquellos iniciadores para ver nacer, en medio de la indiferencia casi general, ese movimiento social católico, llamado a alcanzar tan vasto desarrollo.

Inmediatamente después de la Restauración,[1] los escritores, tuvieron, los primeros, la idea de que un problema nuevo iba a plantearse a la conciencia cristiana. El dulce Ballanche, a quien su discípulo Sainte-Beuve calificaría de «genio escondido», en su *Essai sur les Institutions sociales dans leurs rapports avec les idées nouvelles*, seguido de su *Palingénésie sociale*, anunció ya en 1818 la subida de las fuerzas populares; y que, como en otros tiempos en Roma, la plebe tendería a liberarse. Bonald, doctrinario de la reacción monárquica, expresó conceptos audaces, casi revolucionarios, no sólo contra la búsqueda exclusiva de las riquezas, sino contra la industria, «que no puede alimentar a aquéllos a quienes da el ser»; y preconizó una reorganización cuya norma anunciaba de modo extraño los modernos regímenes totalitarios: «el hombre no es nada; sólo la sociedad existe». D'Eckstein, judío danés convertido al catolicismo, a quien encontraremos entre quienes rodeaban a Lamennais, comenzaba a lanzar advertencias a los que «querían hacer de la parte inferior de la sociedad una bestia de carga». Pero ninguno de aquellos precursores lograba alterar la indiferencia general: seguía hablándose más, y con más interés, de la Constitución o del *«Milliard des émigrés»*.

La fecha del despertar de los católicos a la cuestión social puede fijarse en 1822. La gran industria está a punto de nacer y lo mismo el proletariado. El descenso de salarios, que ha comenzado en 1817 y será fenómeno general hasta 1850, hace precaria la situación del obrero. Levántanse entonces grandes voces, infinitamente más sonoras que las de un Ballanche o un D'Eckstein. Es primero la de Lamennais, aureolado por la gloria que le ha valido el *Ensayo sobre la indiferencia;* en dos artículos aparecidos en el *Drapeau blanc,* dedicados el uno a la «desmoralización obrera» y el otro al descanso dominical, escribe frases hirientes y premonitorias. «La política moderna no ve en el pobre más que una máquina de trabajo, de la que hay que sacar el mayor provecho en un tiempo dado... Veréis muy pronto a qué extremos puede llegar el desprecio del hombre. Tendréis *ilotas* de la industria a quienes se obligará, por un mendrugo de pan, a estar encerrados en los talleres. ¿Son acaso libres esos hombres? La necesidad los convierte en vuestros esclavos.» Al mismo tiempo, un maestro aún más ilustre, nada menos que Chateaubriand, se indigna —él, un gran señor— de «la excesiva desigualdad de condición y de fortuna», y anunciaba el peligro que supone para la sociedad el crecimiento de las masas proletarias: tales temas volverán a aparecer en las *Memorias de ultratumba.* Pero ni él mismo, ni otro alguno de aquellos hombres prestigiosos, seguirá verdaderamente la cuestión: para el autor de *René,* no se trata más que de uno de esos bellos arrebatos con aspecto de profecía, de los que tanto gustaba; y Lamennais, que hubiera podido ser el iniciador del catolicismo social, se desinteresa de él por mucho tiempo y no volverá a considerar el hecho social más que cuando haya dejado personalmente de ser católico.

1. Si hubiera que rastrear las señales precursoras, habría que acudir a la época de la Revolución. No en los documentos oficiales, absolutamente ignorantes de la cuestión social, ni en los discursos de los grandes jefes, sino en los oscuros esfuerzos de personajes aislados y de poca influencia. Lo mismo que el comunismo puede reivindicar entre sus antepasados a Gracchus Babeuf, el catolicismo social puede recordar a Claude Fauchet, Obispo constitucional de Calvados, que, en su «Círculo social», estudiaba la miseria de las clases populares; y al sacerdote apóstata Jacques Roux, jefe de los «enragés» y precursor de un colectivismo cristiano. Pero no se trata más que de sacerdotes ancianos cuya influencia fue nula, menor aún que la de Babeuf que, mediante Buonarotti, el hombre de la *Conspiración des Egaux,* ejerció cierta influencia en el naciente socialismo.

Sin embargo, tantos llamamientos no habrán sido estériles. Muchos hombres, muchos católicos, se conmueven y comienzan a descubrir esas miserias e injusticias que acaban de serles denunciadas. Quieren remediar una situación que hiere sus conciencias: ya sea tratando de salirle al paso concretamente con la creación de obras que combatan la miseria, ya sea preparando reformas que sean después sancionadas por la ley. De esta manera se inicia lentamente el catolicismo social en el doble plano de la acción y el pensamiento.

Nace en muy diversos ambientes. Uno, el de los «católicos liberales», que se atienen a las ideas nuevas impuestas por la Revolución a muchos espíritus; son osados y valientes, pero con frecuencia están faltos de realismo y de método. El otro, el de los «legitimistas»: reaccionarios en política, algunos no lo son en materia social: sus tendencias son frecuentemente paternalistas, pero en cambio poseen el sentido de la eficacia. Entre ambos ambientes hay algunos intermediarios, pero pocas relaciones.

La primera obra social católica nace «en la derecha», para emplear un término de la política. Emana de la *Congregación*, la poderosa organización de tan considerable influencia durante la monarquía legítima, que es a un mismo tiempo asociación piadosa y grupo de acción. Uno de sus capellanes, el abate Lowenbruck, reúne a algunos jefes de empresa y les propone crear la «Sociedad de San José», que ayudaría a la juventud obrera y, conservándola honrada, proporcionaría a los patronos trabajadores de garantía. Abrese una casa que acoge a los campesinos cuando llegan a París a ganarse la vida. La obra se encarga de colocarlos; muy pronto experimenta la Sociedad una importante expansión: posee camas para sus miembros en los hospitales; tiene su sociedad de socorros mutuos y sucursales en las provincias donde son acogidos los jóvenes compañeros que viajan por Francia. El número de sus adheridos llega a 7 000; su filial, la Sociedad de San Nicolás, funda en París la primera Escuela Profesional, que sobrevivirá incluso a la desaparición de la sociedad-madre, disuelta en 1830 junto con la Congregación.

Los fundadores de la Sociedad de San José han tendido a ser prácticos. Y otro legitimista, sin menospreciar las realizaciones concretas, trabaja en el terreno teórico: es el vizconde Alban de Villeneuve-Bargemont, consejero de Estado y prefecto de Napoleón, aliado después a Luis XVIII. Cuanto ha visto en los departamentos del Norte y del Loira-Inferior, le conmueve: envía al ministro del Interior dolorosos informes sobre la condición de los obreros y escribe sobre el mismo tema en periódicos y revistas. Cuando Luis-Felipe le da el retiro, emprende la exposición completa de las ideas nacidas de sus experiencias: en 1834 publica su *Grand Traité d'économie politique chrétienne*, en el que denuncia «la profunda miseria de obreros y jornaleros» y reclama «una inmensa mejora para esa gente tan deplorable y degradada». Sus palabras llegan lejos: «Tenemos que elegir entre la irrupción violenta de las clases proletarias y sufridas contra quienes detentan la propiedad y la industria, y la aplicación general de los principios de justicia, de moral, de humanidad y caridad.» Como cristiano, se opone a lo que más tarde se llamaría «lucha de clases»; pero muestra la necesidad de profundas reformas; quiere que «toda la economía social descanse sobre la educación y la religión». La solución que propone, la fundación de colonias agrícolas, no se adapta, sin duda alguna, a la amplitud de los problemas: pero ya es importante haberlos descubierto y formulado. Sus doctrinas influirán incluso sobre el futuro Napoleón III, que se inspirará en su libro *L'extinction du Paupérisme;* de ahí nace una *Societé d'Economie charitable* que precisamente tiene por objeto el estudiar las cuestiones sociales en un clima que bien puede considerarse tradicionalista y paternalista, y en el que se llevan a cabo interesantes progresos.

Otros católicos, lo más alejados posible de los grandes señores de la Congregación y de la Sociedad económica de caridad, se unen a ellos en determinadas posiciones capitales. Pertenecen al grupo constituido por el profeta de La Chênaie; el grupo que, desde 1830, se lanza bajo su dirección, a la aventura del *Avenir*. Los artículos de Lamennais en 1822 no habían

sido más que gritos de piedad: dos de sus amigos concretan ahora el pensamiento del maestro: Charles de Coux y el delicado abate Gerbet; uno y otro, primero en las columnas del efímero diario y después en libros, manifestaron tales audacias y sostuvieron tales puntos de vista proféticos que aún hoy no se consideran sin sorpresa: «¿Quién se opone a la educación política de las masas? —dice Coux—: los altos jefes del industrialismo, esos hombres que fijan a su gusto los salarios... ¡Disminuid los exorbitantes beneficios del capitalismo para que el obrero tenga pan!» A lo que se unía el abate Gerbet, anunciando la revolución social: «Hoy que los espíritus avanzan hacia un nuevo orden social —escribe en su *Introduction à la Philosophie de l'histoire*, ¿no escucháis también vosotros a no sé qué fantasma que murmura frente a todos nosotros las predicciones del genio del Cabo de las Tormentas?» ¿Vaticinios? No solamente eso: el grupo del *Avenir* va más lejos aún. Quince años antes que Karl Marx, Charles de Coux muestra que en la base de toda verdadera economía política está el problema del valor: y sostiene que «todo capital no es más que trabajo acumulado». Por su parte, Gerbet esboza un estremecedor cuadro de los antagonismos sociales y observa que «las clases que han vencido al feudalismo... constituyen a su vez, ante las clases inferiores, otro feudalismo: el de la riqueza»; y es indudable que otras se alzarán contra él. Pocas soluciones políticas hay en esta escuela; pero no puede negársele un singular vigor en la crítica. Incluso cuando la Encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI haya condenado al *Avenir*, aquellos hombres perspicaces y valerosos seguirán ejerciendo su influencia...

Buchez, socialista cristiano

De esta manera, en los quince o veinte años que siguen al primer despertar de 1822, los católicos (o al menos algunos de ellos) adquieren conciencia del problema social. Dos hombres ocupan un lugar considerable en aquel naciente movimiento: el uno es bien conocido, y su nombre tiene valor de símbolo; al otro, mucho menos famoso, empieza a hacérsele justicia ahora: Ozanam y Buchez. Ni uno ni otro aparecen en las filas de las que hemos visto nacer el catolicismo social; el primero, superando las fronteras políticas, tratará durante mucho tiempo de ser un lazo de unión entre los creyentes igualmente sensibles a un ideal de caridad y justicia; el segundo, situado más «a la izquierda» que la misma escuela del *Avenir*, es republicano y revolucionario —y además no lo oculta—.

Curiosa figura, de aspecto un tanto a lo Balzac, la de aquel descendiente de artesanos valones que comienza como escribiente del fielato de París, prepara durante las noches su bachillerato —que termina a los veintiocho años—, hace sus estudios de medicina y aún halla el medio de seguir los cursos de Geoffroy Saint-Hilaire, Cuvier y Lamarck, y devorar cuanto puede de historia y filosofía: es el tipo mismo del autodidacta, pero de un autodidacta que piensa por sí mismo. Pesado, poco brillante, Buchez (1796-1865) conoce su procedencia popular y piensa seguir siendo del pueblo. Milita primero en los medios de extrema izquierda; contribuye a fundar el carbonarismo francés; escapa a duras penas (seis votos contra seis) a la pena capital cuando las conjuras de 1820, que cuestan la vida a los famosos «Cuatro Sargentos» de La Rochelle; ingresa en la masonería, en la Logia de los «Amigos de la verdad», y se adhiere a la escuela sansimoniana en la que frecuenta a Bazard y Enfantin. Pasados los treinta años, atraviesa una crisis espiritual: hasta entonces dice ser materialista y ateo; el evolucionismo que se enseña en el Jardín Botánico le ha separado (así lo cree) para siempre de la fe; de hecho, le conduce de nuevo a ella, imponiéndole la idea de un Dios creador y la de la finalidad de la evolución misma.[1] Al mismo tiempo, le decepcionan las nuevas tendencias de la escuela sansimoniana y no menos le irritan las ficciones a que aquélla se entrega. Retorna, pues, a la fe (aunque tal vez no a la práctica) y declara que sólo el Cristianismo ar-

1. Podrían estudiarse curiosos puntos de contacto entre el pensamiento de Buchez acerca de esta materia y el del Padre Teilhard de Chardin.

moniza con los postulados del progreso, los ideales de la moral y de la justicia. Pero trata de conservar todo lo que le parece válido de cuanto leyó en los libros de Saint-Simon, al que no deja de admirar, y de los demás teóricos, sobre todo Fourier y Luis Blanc: su empeño consiste en encuadrar esos elementos dentro del catolicismo. Será en adelante «socialista cristiano».

Buchez expone sus ideas en algunos libros, especialmente en los prefacios que escribe para los cuarenta volúmenes que, con su amigo Roux-Lavergne, dedica a la *Histoire parlementaire de la Révolution française*, en su *Introduction à la science de l'histoire* y, más tarde, en su *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrés* (1840). Divulgó esas ideas en su efímero *Européen*, en la *Revue nationale* y en otros periódicos. Intentará incluso definirlas desde lo alto de la tribuna del Palacio Borbón cuando, en 1848, sea elegido diputado y Presidente de la Asamblea.[1] Para él, «Cristianismo y revolución son una misma cosa, y la única equivocación de la Iglesia está en no ser revolucionaria». En nombre de los principios cristianos critica, con una vehemencia que ni el mismo Marx llega a superar, el orden social de su tiempo, sus injusticias y escándalos. Denuncia, ya en 1829, «la explotación del hombre que —dice— engendra muchas clases de vicios, tanto entre los explotadores como entre los infelices explotados». Analiza con lucidez el proceso que, haciendo surgir el capitalismo, arrastra consigo la formación del proletariado: los que «nacen desprovistos de toda herencia» deben trabajar para quienes «poseen todos los instrumentos de trabajo». No hay términos más fuertes que los suyos para denunciar la desmesurada duración de la jornada de trabajo y el empleo de mujeres y niños en faenas agotadoras. Toda su obra está sembrada de requisitorias de esta clase: y nos deja confusos el que tales cosas se hayan escrito bajo el reinado del bienpensante Carlos X o en el del Rey Burgués.

1. Fue Buchez quien, en las jornadas de febrero, entró el primero en el palacio de las Tullerías, al frente de su «Legión».

¿Cómo remediar semejante situación? Buchez declara formalmente que, en su opinión, la caridad cristiana no es más que un paliativo, tan insuficiente como la filantropía. Son indispensables reformas de estructura y los cristianos deben promoverlas. No basta con enseñar a los inferiores la moral y buena conducta (por más que a los ojos de aquel kantiano cristiano eso sea indispensable): hay que llamar al cumplimiento de su deber a quienes en la Iglesia permiten toda clase de goces a los privilegiados, mientras predican los «rigores de la penitencia a los desgraciados que carecen de pan». Buchez no preconiza la lucha de clases, contraria al *Evangelio;* lo que recomienda es el pacífico establecimiento de la igualdad por medio de la asociación. La asociación obrera de producción: tal es la institución definitiva de la que espera la salvación. Esa institución pondrá fin a la injusta explotación llevada a cabo por los capitalistas sobre los productos del trabajo de los obreros: éstos se convertirán en sus propios proveedores de empleo, en los detentores (colectivamente considerados) del capital y de los instrumentos de su trabajo. ¿Visión limitada de las cosas? Tal vez sea así: y también exceso de optimismo en un asiduo lector de Rousseau, que creía en la bondad natural del hombre; pero al mismo tiempo es una tentativa original, cronológicamente la primera, por concebir una reforma de la sociedad que no sólo no rechaza al Cristianismo, sino que lo toma como fundamento.

Buchez ejerce en su tiempo una influencia innegable. Y es curioso que precisamente entre sus seguidores reclutara Lacordaire a tres de sus primeros dominicos; que bajo su influencia, Pierre Olivaint, futuro jesuita, recobre la fe; que Monseñor Affre, el gran Arzobispo de París, sostenga con él enjundiosas conversaciones; que Alfredo de Vigny, tan distanciado de la Iglesia, se considere miembro de la «escuela sansimoniana disidente» perteneciente a este socialista cristiano. Porque, en torno a aquel hombre que, no contento con ser un teórico, es infatigable propagandista, se agrupa una verdadera escuela, poco numerosa, pero muy fiel y coherente, con su centro de enseñanza, la «Asociación para la Instrucción del pueblo» y con

sus corresponsales en las provincias y sus simpatizantes más o menos lejanos, incluso entre el clero. Algunos de los miembros de esa escuela de Buchez merecen ser citados: el alsaciano Augusto Olt, que, en 1844 —cuatro años antes del *Manifiesto*, de Marx—, analiza la filosofía de Hegel y muestra que puede servir de base a la ciencia económica y social, y hace de los sistemas socialista y comunista una minuciosa crítica, aunque no vacila en tender a la apropiación de los instrumentos de trabajo por parte de las asociaciones obreras; o también Carlos-Francisco Chevé, animador de *L'Atelier*. Curiosa tentativa la de este periódico, redactado sólo por obreros cristianos, y que no se dirige más que a los obreros y logra vivir diez años, de 1840 a 1850. Esta empresa representa el ala izquierda del movimiento de Buchez: en *L'Atelier* se proscribe el capital, se vilipendian las rentas, se rechaza la caridad y cualquier clase de limosna; se preconiza el término del salario, «eterno y aplastante diezmo de miseria»; al contrario que el fundador, no muestra repugnancia en admitir la lucha de clases. Un movimiento obrero de inspiración cristiana se insinúa en torno al pequeño y vehemente grupo, cronológicamente el primero. Y aunque hay gran diferencia entre esos redactores obreros y el mismo Buchez, la empresa está toda ella animada por el pensamiento del primer socialista cristiano. Seguirá durante mucho tiempo más activa de lo que pudiera pensarse: y si nos tomáramos el trabajo de buscarla, la descubriríamos sin duda entre nosotros.[1]

1. Es curioso observar que también en los Estados Unidos de América se inició un socialismo cristiano, con Orestes Brownson, convertido al catolicismo, admirador de los pensadores franceses, especialmente de Saint-Simon y Proudhon. En un artículo publicado en 1840 en su revista *Brownson's Quaterly* sobre las clases obreras, se lee: «El deber de los cristianos es emancipar a los proletarios, como en el pasado liberaron a los esclavos.» Quería nacionalizar la Banca y suprimir el carácter hereditario de la propiedad. Su biógrafo, Arthur Schlesinger (Boston, 1939) dice: «Brownson fue en los Estados Unidos el más cercano precursor de Karl Marx.»

Ozanam despierta las almas al problema social

No podríamos imaginar hombre más distinto de Buchez que Federico Ozanam (1813-1853). Intelectual de nacimiento y de formación, hijo de un gran médico de Lyón, desde su infancia reveló brillantísimas dotes: retórico a los catorce años y filósofo a los quince, antes de llegar a los treinta es ya doctor en Letras, auxiliar y encargado de curso de Derecho económico: una preclara inteligencia, admirablemente dispuesta y formada. Durante toda su vida despliega paralelamente a la obra social y de caridad que hará su nombre ilustre, la doble carrera de profesor —un profesor deslumbrante— y de historiador y erudito. Publica libros sobre Dante, sobre los poetas franciscanos y los escritores germánicos; sobre la civilización en la época de los bárbaros y otros temas. Y lejos de estar separadas, las dos actividades de su vida se completan y sostienen. La formación histórica le lleva naturalmente a situar los acontecimientos de que es testigo en su exacta perspectiva. Pero el impulso generoso que le lleva hacia la miseria se traduce, en su enseñanza igual que en todo lo que escribe, en un secreto estremecimiento, en una constante referencia a la humanidad.

Nuestro hombre es todo lo contrario de lo popular. Menudo, fino, de pálido rostro enmarcado por ligera barba, Ozanam es la distinción personificada, un tipo extremo de civilización. «Y no solamente hay en él virtudes —ha podido decirse—, sino también encanto.» Sus ojos, color avellana, sonríen en sus cuencas hundidas; pero en seguida la sonrisa cede el puesto a la melancolía, a una angustia que la permanente amenaza de la enfermedad explica, pero que la voluntad rechaza. Porque, bajo esas frágiles apariencias, hay una energía poco común, que sirve a un apasionado deseo de acción. Ese ser amenazado y que muy pronto se sabrá destinado a la muerte, se entrega a múltiples tareas con una generosidad sin límites. «Posee el fuego sagrado —dirá Sarcey—; una convicción íntima tal que, sin artificio alguno, a pesar de todos sus defectos, nos convence y conmueve.

Al escucharle, uno siente que las lágrimas le asoman a los ojos.» Pero aquella pasión que le anima sabe guardar mesura en su contacto con los demás; nada hay en él del polemista a lo Veuillot, cuyas más profundas críticas pierden con frecuencia al acompañarse de invectivas. Y si, en el fondo, este hombre moderado es un violento, se trata de aquella violencia sobrenatural a la que se ha prometido el Reino de los Cielos.

Nada se explica en él sin la fe, esa fe que ha recibido al nacer, con la que ha crecido y que tuvo la suerte de no poner nunca en tela de juicio, ni siquiera en las oscuras horas de las inquietudes de la adolescencia y que, toda su vida, forma parte fundamental de su ser. Ha podido extraerse de sus libros y de su correspondencia un florilegio de textos espirituales que le sitúan en la familia de los grandes místicos. Hablando, escribiendo, actuando, tiene siempre ante su espíritu la exigencia de un Dios crucificado, el Gran Pobre. Y esto no puede olvidarse un sólo instante cuando se considera la obra llevada a cabo por él; Ozanam no es un fundador de obras de caridad, un publicista fecundo en fórmulas generosas: es un cristiano que ha tomado al pie de la letra la petición diaria del *Padrenuestro*: «Venga a nos tu Reino»; un santo laico al que un día, sin duda, la Iglesia llevará a los altares.

Tiene dieciocho años cuando llega a París para concluir sus estudios. Allí se encuentra de nuevo con Ballanche, como él de Lyón, que le habla de aquella «palingenesia social», que constituye su manía; encuentra también a «papá Ampère», sabio ilustre y gran creyente. Descubre el grupo del *Avenir,* entonces en pleno ímpetu; y no tanto a Lamennais, al que sólo verá una vez, sin que atraiga sus simpatías, cuanto al generoso abate Gerbet y al abate Lacordaire, cuyas preocupaciones apostólicas se unen a las suyas. Porque Ozanam tiene el corazón rebosante de preocupaciones apostólicas. ¿No ha comenzado ya una inmensa obra a la que se propone titular *Démonstration de la vérité de la religion catholique*? ¿No se deja llevar de santo furor cuando oye a sus compañeros de estudios, materialistas, deístas o furieristas, colocar al Cristianismo entre las cosas superadas? Y grita a sus amigos, a los estudiantes que aún permanecen fieles: «¿Qué hacéis vosotros, que os enorgullecéis de ser católicos? ¿Dónde están las obras que demuestran vuestra fe y que pueden hacerla respetar y amar?»

Entonces descubre el medio para realizar aquella apologética de la acción con que tanto ha soñado. Leyendo a Gerbet y escuchando a Lacordaire, comprende a la vez la gran lección del Cristianismo, la exigencia de la caridad de Cristo: las circunstancias exigen más que nunca que todos le obedezcan. Descubre amenazado al mundo en que vive: la Revolución de 1830 no es más que un acto de la tragedia, al que seguirán otros. Más tarde, comparará ese mundo al del siglo V, a la antigua sociedad a punto de hundirse en el caos bárbaro. Está amenazado internamente por la injusticia social y por el odio que es su consecuencia. Y precisamente, en el momento en que el joven medita estas cosas, levántase una voz sonora, que acabará de orientar hacia las preocupaciones sociales al grupo del *Avenir* y que llamará a Federico Ozanam a la vocación de caridad; es la voz de un ilustre anciano que se llama Chateaubriand. «Llegará un tiempo en que no se concebirá ya que haya existido un orden social en el que un hombre pudiera tener un millón de rentas mientras que otro hombre no tiene con qué pagarse la comida: de una parte, unos cuantos individuos que detentan inmensas riquezas; de otra, innumerables muchedumbres de gentes hambrientas. Muy pronto los colonos pedirán a los terratenientes parte del suelo, porque ellos cultivan sus terrenos baldíos, mientras los dueños se pasean con los brazos cruzados; porque los trabajadores sólo poseen una blusa de percal, mientras los señores llevan abrigo de lana. ¿Habrá que establecer en cada ciudad fabril una guarnición de 26 000 hombres para mantener el orden?» Estas páginas fulgurantes aparecían en diciembre de 1831 en la *Revue Européenne* y después en *Le Globe*. Nunca el viejo maestro había hablado de aquellos problemas con tanta vehemencia. Y toda una juventud lo leyó con entusiasmo febril: Federico Ozanam estaba conmovido.

Pero, ¿cómo responder a ese llamamiento? ¿Cómo actuar? Se plantea la cuestión en el pequeño grupo estudiantil constituido en torno a Ozanam. Existe ya una «Sociedad de buenos estudios» —bastante análoga a lo que hoy llamaríamos un grupo de la J.E.C., Juventud estudiantil católica—. Está dirigida por un profesor, Emmanuel Bailly de Surcey, erudito,[1] gran coleccionista de manuscritos de San Vicente de Paúl, y más tarde fundador de un diario, *La Tribune catholique*, cuyo programa se resume en una breve fórmula: dejar de lado la cuestión política, pero trabajar en llevar a Cristo las ovejas separadas. Ozanam y sus amigos acaban de tomar parte en las «conferencias de historia» de M. Bailly; hablan allí de la mitología de la India, del mahometismo, de la arquitectura gótica o de las órdenes religiosas. Pero, ¿en qué hacen progresar la causa de Dios todas esas bellas exposiciones? Uno de los asistentes, Le Taillandier, saca la conclusión de que hay que hacer alguna otra cosa. Y Ozanam, que hasta entonces ha guardado silencio, exclama con un acento que impresiona a todos: «La bendición de los pobres es la de Dios... ¡Vayamos a los pobres!» Decídese inmediatamente una nueva «conferencia», cuyo objeto será «ir a los pobres». Mas, ¿por qué medio? El párroco de Saint-Etienne-du-Mont, a quien los jóvenes manifiestan sus grandes proyectos, no se muestra muy entusiasta; ¡harían mejor en dedicar su tiempo libre en explicar el Catecismo! Pero M. Bailly sí que ha comprendido. Aquel hombre es, desde hace tiempo, amigo de la famosa Sor Rosalía, la Hija de la Caridad de la que el barrio de Mouffetard ha hecho una figura legendaria, y a la que afluyen a la vez innumerables miserias y casi otras tantas almas en busca de soluciones. La religiosa juzga, al primer encuentro, a aquellos «jóvenes señores» de corazón fervoroso; y les da su confianza. ¿Quieren «ir a los pobres»? Sea. Y les muestra una lista de direcciones. Ya se verá si aquellos muchachos no se echarán atrás muy pronto, después de visitar los tugurios, de subir y bajar escaleras ruinosas, de entrar en cubiles que apestan. Los jóvenes aceptan con júbilo. Corre el mes de mayo de 1833: acaba de nacer la Compañía de San Vicente de Paúl. Siete son los fundadores: primero, Bailly; después, Ozanam, Lallier, Le Taillandier, Lemaître, Devaux y Clavé. Toman por patrón al más grande santo de la caridad francesa: y saben por qué.

Triunfan. No solamente perseveran los siete fundadores, sino que inmediatamente irradian su influencia. El objetivo que se han fijado es muy simple y concreto. No tienen necesidad alguna de reconstruir la sociedad sobre nuevas bases, como Buchez, Fourier o Saint-Simon; ni trabajan en absoluto en levantar una teoría social, como lo ha hecho la «Compañía de la Economía caritativa»; modesta y humildemente, quieren establecer contactos de hombre a hombre entre los afortunados y los infelices, los ricos y los pobres. La visita a domicilio queda como gran medio, casi el único: la visita en la que se hace algo más que llevar a un hogar miserable, a una vieja pareja abandonada, un cesto de alimentos o algún vestido: la visita en la que se habla a aquellas gentes vencidas con afecto, en la que se les restituye una dignidad humana. Y lo extraordinario es que aquella iniciativa hace escuela. Tras algunas vacilaciones, la conferencia de la rue du Petit-Bourbon-Saint-Sulpice acepta que sobre su modelo se creen otras, y no sólo en París, sino también en las provincias. Un lazo, premeditadamente flexible, une a todas aquellas «conferencias» unas con otras, a fin de que cada una pueda adaptar sus métodos al ambiente en que vive. En 1839 hay en Francia 39 conferencias; en 1844, 141, y llegan a 282, en 1848. La Compañía pasa incluso las fronteras: en 1848 hay 106 filiales fuera de Francia. Entretanto, Ozanam, que ha sido sin duda alguna —y sus compañeros así lo proclaman— el verdadero fundador, si es verdad que se dedica a la obra sin limitación alguna, visitando personalmente a cientos de pobres, deja a otros la Presidencia y las funciones honoríficas. Porque no se trata de gloria humana.

1. Emmanuel Bailly de Surcey es el padre del R. P. Vicente de Paúl Bailly, asuncionista, fundador del diario *La Croix*.

Así nace, por voluntad y celo de un hombre, una de las obras de caridad que hasta nuestros días han alcanzado más feliz desarrollo. Cuando, en 1933, la Sociedad de San Vicente de Paúl festeje su centenario, el balance que pueda hacer será prodigioso: no hay país católico en que no exista; y sus miembros se cuentan hoy por millares. Pero, ¿se trata solamente de una obra de caridad? O, mejor dicho, ¿hay que considerar en el plano de la caridad la acción del fundador? Desde luego que no. Ante todo, convendría hacer el elenco de todas las obras auténticamente sociales que fluyen de aquella primera fundación: Obra para los hijos de los encarcelados; Obra para los militares; Obra para la formación de aprendices; Escuelas nocturnas, a las que profesores y estudiantes acuden para enseñar la ortografía y la aritmética a los jóvenes obreros; los primeros de aquellos «patronatos», cuya idea señalará durante mucho tiempo la corriente del catolicismo social en Francia... Pero, sobre todo, lo que hay que retener, en el plano social, de la obra de Ozanam, es su profunda acción en las conciencias. Cuántos hombres han descubierto, gracias a él, gracias a las Conferencias de San Vicente de Paúl, el problema social. Entre todos los que representen un papel en el catolicismo social, apenas hay uno que no haya pasado por las Conferencias. Basta con leer las listas de miembros para encontrar sus nombres: Armando de Melun, Le Prévost, Agustín Cochin, y tantos otros; a Ozanam debieron la revelación de su vocación. No podríamos subestimar la acción de aquel hombre de fuego que reclamaba «la aniquilación del espíritu político en beneficio del espíritu social».

Por supuesto que ese hombre no es un sociólogo, ni un economista, ni un teórico en manera alguna. Hay que reconocer también que su catolicismo social tiene un carácter bastante más sentimental que científico. El mismo lo ha reconocido así numerosas veces, declarando con humildad casi excesiva «haber apenas penetrado en el gran problema de la mejora de las clases trabajadoras». Pero queda la certeza de que su clarividencia fue notable. Con la prudencia y la moderación propias del verdadero cristiano, con la lucidez de un gran espíritu, Ozanam profesa ya ideas que se convertirán cuarenta años después en doctrina social de la Iglesia. Los puntos que él ilustra son decisivos: critica el liberalismo económico, «ignominiosa doctrina que reduce toda la vida a cálculos de interés» y que reduce al hombre a una máquina productora de la que hay que gozar; denuncia la injusticia de la ley de la oferta y la demanda en materia de salario, y pide que ese salario permita al obrero una vida digna de un hombre; se manifiesta contra la degradación del obrero por el sistema industrial, lo mismo a causa de la máquina que por el excesivo poder del que da el empleo sobre el empleado. Algunas de sus fórmulas tienen un sabor casi revolucionario: habla de «las aberraciones en las relaciones entre patrono y obrero», de «la explotación del trabajador por parte de quien no lo considera más que como un instrumento del que hay que sacar el máximo rendimiento», del «obrero-máquina» convertido en «parte del capital como el esclavo de los antiguos». Tal es el vicio fundamental, el que lleva a la sociedad a conflictos en los que no puede menos que destrozarse: «La cuestión que hoy agita al mundo no es una cuestión de personas, ni de formas políticas, sino una cuestión social: es la lucha de los que nada tienen y de los que tienen demasiado.»

Para resolver tan terribles problemas «no basta la caridad» —dice formalmente—. Son indispensables algunas reformas; y la palabra «institución» viene muchas veces a su pluma. Pero no define con gran precisión esas instituciones, ya que ésta no es cuestión suya. Piensa, con todo, que serían necesarias unas Asociaciones obreras análogas a las preconizadas por Buchez. Incluso admite una cierta intervención del Estado para obligar a los egoísmos a ceder. Mas lo que sobre todo quiere Ozanam es la reconciliación de las clases sociales —esa reconciliación en la que trabajan sus Conferencias de San Vicente de Paúl—, la rehabilitación del trabajador, tal y como la ha querido siempre el Cristianismo, en un clima de fraternidad. Tal es el sentido de la célebre fórmula que lanza Ozanam en vísperas de la Revolución de febrero de 1848, en un artículo en *Le Correspondant:*

«¡Pasemos a los bárbaros!» Los «bárbaros»[1] son en el siglo XIX esas masas cuya marea amenaza con destruir la sociedad tal como lo hicieron, hacia el año 400 de nuestra era, las invasiones de alamanes, visigodos y burgundios. Pero ese llamamiento patético debe ser escuchado en el plano social más que en el político. Hay que «acudir al pueblo, a ese pueblo que no nos conoce». Desde la primera consigna de su juventud, «vayamos a los pobres», a esta otra, ha quedado trazado el itinerario de Ozanam.

Tal es el heraldo de la caridad de Cristo en quien reconoce a uno de sus pioneros y maestros el catolicismo social. Los acontecimientos dramáticos de 1848 que arrancaron de sus labios algunos de sus más bellos párrafos de indignación, podrían reducirle a un silencio en esos últimos años señalados por la enfermedad incurable. Pero, desde entonces, su obra y su pensamiento están en grado de sobrevivir y difundirse. Y la muerte, que le sale al paso en la paz del corazón, cuando apenas ha llegado a los cuarenta años, no interrumpe ya el mensaje de aquel testimonio de Cristo en nuestros tiempos.

Los laicos y la Jerarquía

La acción social de los católicos es, pues, un hecho en vísperas de la Revolución de 1848, que señalará un cambio importante en la historia de Europa. En Francia se comprueba, desde luego, en frase de Mirkine-Guétzevitch y Prélot, «un inesperado pulular de personajes, una enorme abundancia de obras».[2] Incluso resulta difícil hacer un cuadro completo de ellas, ya que existen relaciones confusas y hasta más de un encabalgamiento entre unas y otras. En líneas generales, sigue válida la clasificación política. En la extrema izquierda actúan los de Buchez; éste mismo ve crecer su autoridad entre los grupos que se oponen al régimen. Pero su escuela no es la única en preconizar un socialismo cristiano: sin constituir propiamente una escuela, faltos de jefe, un grupo de católicos reciben la influencia de Fourier, manifestándose, sobre todo, en *La Démocratie pacifique*, en la que además recalan algunos no católicos respetuosos para con la religión. Sus ideas son audaces: según ellos, hay que destruir «el salario, último resto de la antigua esclavitud». Hay sacerdotes que se interesan por ese movimiento, como el abate Darboy y el abate Clavel, fundador del *Bien Social*, periódico destinado al clero; o, más inesperado, el abate Busson, ex capellán de Carlos X. Hay incluso auténticos socialistas que se convierten: tal es el brillante politécnico Transon, amigo de Víctor Considerant; o Luis Rousseau, que critica tanto los sistemas socialistas como el liberalismo y muestra excelentemente la necesidad de establecer una ciencia económica y social cristiana y propone, a título de ejemplo, constituir lo que él llama una «tribu cristiana», un grupo de producción a la vez agrícola e industrial, que no puede menos de hacernos pensar en los soviéticos *kolkhozes*. Este socialismo cristiano tiene sus mantenedores en las provincias: en Bretaña, por ejemplo, el fogoso poeta Hipólito de La Morvonnais, que utiliza los periódicos regionales para difundirlo.

Menos violentos políticamente, los católicos liberales que se interesan por el problema social no son muy numerosos: Charles de Coux y el abate Gerbet son sus guías y se manifiestan durante mucho tiempo a través de *L'Université catholique*. Pero como esta revista no parece sentir otro interés que el de la libertad de enseñanza, comienzan a escribir en *Le Correspondant*. Un redactor anónimo de esta revista lanza, en 1846, la doble idea del salario mínimo garantizado y del control por el Estado de los precios de los artículos vitales. Un hombre cuyo nombre ha quedado olvidado hoy,[1] pero que

1. Este nombre de «bárbaros» fue aplicado a la clase obrera por el diario *Journal des Débats* en 1831. En un discurso a la Cámara, en 1847, a propósito del Sonderbund suizo, Montalembert lo hizo suyo.

2. Cfr. Prefacio al libro de J. B. Duroselle, citado en las Notas Bibliográficas.

1. A pesar de la excelente biografía que le ha dedicado Paul Bastid: *Un juriste pamphlétaire, Cormenins* (París, 1948).

en su tiempo alcanzó grandes éxitos literarios, Cormenins, autor de los *Entretiens de village*, sin proponer reformas de estructura, habla calurosamente de la miseria obrera y se erige en apóstol de las Cajas de Ahorros.

La influencia de Ozanam actúa cerca de los católicos liberales, pero también en contacto con el catolicismo social de derecha; tiene amigos en ambos campos, y la Sociedad de San Vicente de Paúl no ha adquirido aún el carácter legitimista que tendrá después. En las reuniones no se habla sólo de las visitas que cada uno hace a los pobres; se discuten también los grandes problemas sociales. El mismo Ozanam habla y escribe sobre ellos, y de la Sociedad surge, en 1845, fundada por Myionnet, Maignen y el abate Le Prévost, con el propósito de impulsar la experiencia de los patronatos y hacer de ellos un medio de acción social, una Congregación que ya anuncia de modo curioso nuestros recientes Institutos: los Hijos de San Vicente de Paúl, religiosos que conservarán sus vestidos seglares a fin de mezclarse mejor al pueblo. Al mismo tiempo, los escritos de Ozanam, muy leídos por el clero joven, despiertan en él vocaciones que más tarde aumentarán: así, en el seminario de Lyón, donde acaba sus estudios, Antoine Chevrier sueña con ese apostolado popular, para el cual fundará *El Prado*.

A la derecha, entre los directos herederos de esos legitimistas que han trabajado, los primeros, en el aspecto social, la actividad sigue siendo grande. Entre ellos se afirma una personalidad que va a representar un importante papel durante no menos de treinta años, Armando de Melun, verdadero guía del catolicismo social hasta 1871. De elevada familia, se vio inclinado a plantearse el problema social por la doble influencia de *madame* Swetchine, en cuya casa se encuentra con Lacordaire, y de Sor Rosalía, que le hace leer una vida de San Vicente de Paúl; desde aquel momento se lanza a la acción, como hombre de obras magníficamente dedicado a cuanto hace, y que, al mismo tiempo, ha leído a Villeneuve-Bargemont. Pensador de horizontes ilimitados, Armand de Melun no aporta en su *Manuel des Oeuvres* ideas originales; a lo más puede descubrirse en él la originalidad de ese «Corporativismo», que será más tarde uno de los temas constantes de la escuela social católica de derecha; no distingue bien, ni la distinguirá nunca, la caridad de lo social. Pero es notable realizador. Crea el *Comité des Oeuvres* con el juicioso propósito de poner orden en la acción de los católicos; adopta la idea, nacida en la Sociedad de San Vicente de Paúl —de la que es activísimo miembro— de los Patronatos, y crea, con la ayuda de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, la *Obra de los Aprendices;* da vida a los *Annales de la Charité*, para estudiar las «inmensas cuestiones que suscita el ejercicio de la caridad»; después, en 1847, lanza la idea de la *Societé d'économie charitable*, que tanto ha deseado Villeneuve-Bargemont, cuyo objeto será estudiar «todos los problemas que interesan a las clases pobres», y cuya acción se extenderá, al siguiente año, fuera de las fronteras francesas, por la creación de la *Societé Internationale de Charité*.

Hay que subrayar que se debe a la acción de hombres de derecha, como Armand de Melun y sus amigos, las primeras realizaciones legislativas en materia social. Ya en 1840, Montalembert, en un discurso admirable —que será, además, uno de sus pocos actos sociales— denunció desde la tribuna «los repugnantes hechos que presenta la historia actual de la industria» y afirmó «la obligación que tenía la legislatura de intervenir directa y propiamente en las cuestiones sociales». Más tarde, Villeneuve-Bargemont extiende el debate y, partiendo del asunto en discusión, el trabajo de los niños en las fábricas, expone —por primera vez en la historia parlamentaria— el conjunto del problema obrero. Se vota una primera ley en 1841, que limita a ocho horas el trabajo de los niños de 8 a 12 años, y a doce horas el de los niños de 12 a 16, y al mismo tiempo controla el trabajo nocturno; ley cuyas cláusulas nos parecen hoy durísimas, pero que entonces señalaba un enorme progreso.

A Melun y sus amigos no les pareció suficiente; en 1847, la Sociedad de Economía Caritativa y los Anales de la Caridad reclamaron una revisión, y hubo que reglamentar el conjunto de las condiciones del trabajo obrero. Es-

tas son discutidas en la Cámara de los Pares en febrero de 1848; la Revolución interrumpe los debates, que no se reanudan hasta bastante más tarde.

Hay aún otra realización que debe ponerse en el haber de los católicos de derecha: la de la *Societé de Saint-François-Xavier,* que, en 1840, fue fundada por Armando de Melun, su amigo Lambel y unos sacerdotes, para reemplazar a la Societé de Saint-Joseph, desaparecida en 1830. Su nombre es significativo: en su arranque se trata de una obra misional, que tiende a evangelizar al proletariado. Pero, de hecho, evoluciona rápidamente. Al mismo tiempo que se desarrolla, animada por el Arzobispo de París, Monseñor Affre, y por el Padre De Ravignan, el ilustre predicador de Notre-Dame, adquiere un pronunciado carácter social, hasta el punto que la policía de Guizot se preocupa y la vigila. Uno de sus animadores, Nisard, aun combatiendo a Saint-Simon y Fourier, profesa un socialismo católico no muy lejano del de Buchez, lo que, por otra parte, irrita bastante a *L'Atelier.* En la obra alcanza un puesto de primera categoría Francisco-Agatocles Ledreuille, un obrero con carácter de tribuno; debidamente autorizado por Monseñor Affre, se convierte en el más escuchado orador de la Sociedad; recibe el sacerdocio, funda la «Casa de Obreros para colocación gratuita», imagina una vasta «obra de trabajo» que proporcionaría a los obreros cuidados médicos y consejos jurídicos, buenas lecturas y ayuda en caso de enfermedad y paro, lo que sin duda es abarcar mucho, pero que, en resumen, ejercería tal influencia que la prensa le llama «el padre de los obreros». Casi nada teórico, Ledreuille es un crítico vehemente de las injusticias sociales, «hijo del pueblo, salido providencialmente de las masas», denuncia «el abismo que se ha abierto en lo más hondo de este valle de lágrimas, ¡en regiones a las que no llegan los afortunados!». Y el prefecto de Policía se pregunta, inquieto, si aquel abate Ledreuille no se ha atribuido «la misión de irritar y amotinar a la clase popular».

¡Animación extraordinaria! Y para completar el cuadro habría que añadir nombres que no pueden adscribirse a grupo alguno, ni situar en el tablero político, pero cuyo testimonio no es despreciable. Evoquemos al menos la figura de Paulina Jaricot, fundadora de la «Propagación de la Fe» y del «Rosario vivo» [1] que, habiendo visto de cerca la revuelta de los trabajadores sederos lyoneses en 1831 y en 1834, se dedica apasionadamente a la mejora de la situación de los obreros, trata de erigir una empresa modelo en la que funcionarán verdaderos seguros sociales, cajas de socorros mutuos y de retiro, cursos de formación profesional, aunque fracasa sólo por la mala fe de algunos... Paulina Jaricot, amiga del Cura de Ars... No olvidemos tampoco al extraordinario abate Camilo Rambaud (1822-1880), «el joven rico —como dice Folliet—, fabricante de sedas, que deja un buen día sus ganancias de 300 000 francos anuales para hacerse sacerdote de los pobres», se ocupa sobre todo de los obreros ancianos y muy especialmente de los viejos matrimonios obreros que el régimen de los hospicios separaba: luminosa figura cuyo recuerdo guarda aún, en Lyón, la «Ciudad Rambaud...»

Hecho importante es que esa efervescencia de ideas y realizaciones repercute más allá de las fronteras francesas. No se trata por ahora más que de empresas aisladas o de reflexiones solitarias, pero existe ya la señal de que un día el conjunto de católicos podrá despertar a las preocupaciones sociales. En España, Jaime Balmes, modesto sacerdote de Vich, que con sólo el esplendor de su inteligencia y su dialéctica invencible, se convierte en uno de los guías políticos de su pueblo en lo más agudo de la guerra carlista, proclama que a través de los antagonismos políticos hay un conflicto social pronto a estallar y preconiza una especie de socialismo cristiano que no deja de hacer pensar en Buchez; está en relaciones con Lacordaire y sus amigos, con el mismo Chateaubriand y, poco antes de morir, en 1848, a los treinta y ocho años, mantiene en Bruselas importantes conversaciones con el Nuncio Apostólico, que no es otro que Monseñor Pecci, futuro León XIII. En Bél-

1. Cfr., más adelante.

gica, donde la situación obrera es especialmente penosa, se afirman las primeras preocupaciones sociales entre los antiguos lectores del *Avenir:* los fundadores de la Universidad de Lovaina, los Robiano, los Vilain, los Mérode, piden a Charles de Coux que ocupe la cátedra de Economía política, y el primero de los sociólogos belgas, Eduardo Ducpétiaux, comienza su gran encuesta sobre el pauperismo en Flandes. El profesor Buss, en Alemania, el joven abate Von Ketteler, el abate Kolping y algunos otros, comienzan a descubrir el problema social y, concretamente, prueban algunas soluciones. Tampoco en Italia, donde el problema social se plantea de otra manera, puesto que la industrialización es lenta, y todas las energías están empeñadas en la libertad y unidad nacionales, deja de haber algunos espíritus capaces de descubrir la importancia del problema: el barón siciliano Vito d'Onda Reggio, el patriota toscano Montanelli, admirador de Saint-Simon y de Proudhon, y el famoso Padre Ventura.

Hay que subrayar que toda esa acción es obra de seglares o de sacerdotes que trabajan a título personal. ¿Qué hace entonces la Iglesia oficial, la Iglesia docente, la Jerarquía? He aquí el punto negro de toda esta historia: entre las iniciativas, no siempre coherentes pero sí generosas, de los pequeños equipos católicos sociales y quienes tienen la responsabilidad de la Iglesia, parece que hay un abismo de ignorancia y de incomprensión. La más alta autoridad guarda silencio: Gregorio XVI, por la Encíclica *Mirari vos*, ha condenado el liberalismo en todas sus formas, salvo una que no ha designado, el liberalismo económico, que entrega al obrero indefenso a los excesos de poder del capitalismo. El Cardenal Mastai-Ferretti, al convertirse en el Papa Pío IX (1846), ¿se mostrará más sensible a tales preocupaciones? Recuérdese que, siendo joven canónigo, al frente del hospital de San Miguel, manifestó ideas muy nuevas, como la de la participación de los obreros en los beneficios; que en Spoleto, ya Obispo, creó una Obra para los niños vagabundos, y se asegura que en su biblioteca poseía «una abundante literatura sobre los problemas sociales, especialmente acerca de la mejora de la situación del proletariado».[1] Pero, muy preocupado por la cuestión política, no manifiesta en las primeras medidas de su Pontificado preocupaciones sociales.[2]

¿Las tienen, cuando menos, los obispos? No mucho. En Italia, un Mastai es caso único. En Francia, el despertar de los católicos a las preocupaciones sociales ocurre al margen de la Jerarquía. Procedentes de las clases elevadas, nobles durante la Restauración, intelectuales bajo Luis-Felipe, los obispos son conservadores en materia social lo mismo que en política; ni comprenden siquiera que está a punto de nacer una nueva realidad social. Nada hay acerca de esta materia en sus pastorales; nada en su correspondencia con los Nuncios. Un Cardenal D'Astros comprueba la descristianización de las masas,[3] pero no sospecha que aquel fenómeno tenga alguna relación con el surgir del proletariado; en «la triste desigualdad de condiciones» no ve más que «el orden de la Providencia»; siendo todos los sistemas socializantes escuela de vicios, el único remedio está en la práctica religiosa, que consuela e invita al pobre a sobrellevar su mal con paciencia. Ignoramos si Karl Marx leyó las pastorales de Monseñor D'Astros: en todo caso, habría hallado en ellas excelentes citas para probar que la religión es «el opio del pueblo».

Hay, sin embargo, algunas excepciones. El Cardenal de Croy, Arzobispo de Rouen, que se manifiesta enérgicamente contra el trabajo de los niños en las manufacturas, con tanto valor, que Montalembert le cita en su famoso discurso acerca de esa materia; Monseñor Belmas, antiguo constitucional, Obispo de Cambrai, que,

1. L. Sandri, *La biblioteca privata di Pio IX* (en *Rassegna storica del Risorgimento*, t. XXV, 1938).

2. Al menos inmediatas. Pero ha podido notarse que el esfuerzo de los Papas por luchar contra todo lo que atacaba a la sociedad y ayudarla a lograr su fin, contribuía indirectamente a arreglar en concreto la cuestión social, E. Keller lo dirá así a propósito del *Syllabus*.

3. Estudiado por el R. P. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr. d'Astros* (París, 1954).

en cuatro ocasiones, en vigorosas pastorales, denuncia «la explotación del hombre por el hombre, que especula con su semejante como con un vil ganado, o como con un puro y simple objeto de producción». En Lyón, Monseñor de Pins, administrador de la diócesis en ausencia del Cardenal Fesch, pronuncia muy pronto frases durísimas sobre «la extrema miseria a que se hallan reducidos casi todos los obreros»; y su sucesor, el Cardenal De Bonald —último hijo del escritor—, de quien decía Montalembert que es «de todos los obispos el que mejor comprende los problemas mayores», ya en su primera Carta pastoral y después en muchas otras no sólo habla con generosidad de la miseria obrera, sino que emplea la palabra *injusticia* para caracterizar la situación social, se indigna al ver que el trabajador no es para algunos «más que una máquina que funciona», y deja en múltiples ocasiones adivinar que comprende la relación entre el capitalismo creciente y la angustia proletaria.

En París, por último, Monseñor Affre, que, siendo joven sacerdote, escribió excelentes artículos sobre «las dos especies de pauperismo», el de los individuos, que depende de la caridad, y el de una clase que depende de la justicia y debe ser suprimido por las instituciones. Convertido en Arzobispo de París, se inspira en Villeneuve-Bargemont para escribir sus pastorales, y apoya con toda su autoridad la Obra de San Francisco Javier y la acción del abate Ledreuille; su célebre muerte en las barricadas de las «Jornadas de Junio» consagrará en el supremo sacrificio toda una vida en la que incesantemente se ha manifestado la preocupación social.

Dos de esos raros obispos «sociales» merecen ser citados aparte y colocados entre los precursores; no se contentan con protestas generosas y justas intuiciones, sino que tienen una clara visión del problema. Uno de ellos es el sucesor de Monseñor Belmas en Cambrai, Monseñor Giraud: su pastoral de Cuaresma de 1845 acerca de la *Ley del Trabajo,* es una especie de esbozo de la *Rerum Novarum;* la ley normal del trabajo ha sido perturbada por el prodigioso desarrollo de la industria; razón tienen quienes han denunciado tales perturbaciones, pero en su mayoría son enemigos de la religión; hay que exponer, pues, la verdadera doctrina católica sobre el trabajo, mostrar que la Iglesia se opone a «toda opresión de los débiles», que condena «la explotación del hombre por el hombre», que no «transige más sobre la trata de blancos que sobre la trata de negros»; en resumen, hay que mostrar que la «religión posee en sus doctrinas y aplicaciones todas las verdades necesarias a la solución teórica y práctica de estas graves cuestiones».

El otro es un saboyano, Monseñor Rendu, hijo de campesinos pobres, llegado a Obispo de Annecy, primo de la célebre Rosalía Rendu. Impresionado por la condición atroz en que ve a los obreros, incluso mujeres y niños, de la más grande fábrica de su diócesis, publica, en 1845, para hacerla llegar a su soberano de Turín, una *Mémoire sur le prolétariat,* sorprendentemente precisa y minuciosa, de estilo más bien jurídico que teológico, en la que se guarda de apelar solamente a la caridad y en la que se siente estremecido un corazón de cristiano. Desde el comienzo de su documento, Monseñor Rendu plantea el problema: el nacimiento del proletariado industrial constituye para la sociedad y la religión un motivo de inquietud grave. «La legislación moderna nada ha hecho por el proletario; protege su vida como hombre, pero lo olvida en cuanto trabajador.» Urge una legislación social. Si no el obrero quedará indefenso ante la voluntad del patrono. «Habrá un momento en que el dueño podrá decir al obrero: ¡cédeme tu vida con rebaja, o muere!» Frases sorprendentes en la pluma de un prelado. Pero aún hay más: veinte años antes de *Das Kapital,* Monseñor Rendu muestra formalmente que el capitalismo es responsable de la situación por él denunciada: tal régimen trae consigo «abusos tan odiosos que, al parecer de todos, sería imposible hallar algo semejante en los siglos de la barbarie». Si los gobiernos no hacen nada para remediar semejante situación, la clase obrera se revolverá y entonces, «halagada por los ambiciosos y los *teóricos»,* querrá, «puesto que se le ha negado una justa porción en el banquete de la vida, adjudicárselo todo». Hay que repetir

que tales frases son anteriores en tres años al *Manifiesto comunista*, de Marx... Por supuesto que el Rey Carlos Alberto dará a tan patético documento la única respuesta que entonces parece imponerse: enviará a un mensajero especial que felicite al Obispo por sus generosos sentimientos, pero que le diga también que «tal cosa no entra en la competencia del gobierno», a quien no toca ocuparse de las relaciones entre patronos y obreros; en cuanto a Cavour, se limitará a invitar a callarse a «ese socialista peligroso».[1]

Pero, a pesar de estas nobles excepciones, reina aún el silencio de la Iglesia oficial en materia social: tendrá penosos resultados, que podrán presentirse ya poco después de la Revolución de 1848.

El viraje de 1848

Porque, con los acontecimientos que agitan a Europa a lo largo del año 1848, el catolicismo social dará un rodeo muy grave. La Revolución —todos los espíritus un poco clarividentes lo comprenden—, no es sólo política. Especialmente en Francia no se trata del simple juego de partidos que tira por tierra a Luis-Felipe: es la entrada en escena de las fuerzas populares. Por primera vez, el mundo del trabajo manifiesta su presencia y reclama justicia. «Tras la revolución política —dice Ozanam— vemos una revolución social, el advenimiento de la clase obrera», a lo que añade un seguidor de Buchez: «La reforma social es el problema del siglo, y la Revolución de febrero lo ha planteado.»

Y, de hecho, en los primeros tiempos de la Segunda República se asiste a una efervescencia de generosidad social, de bellos discursos y grandes proyectos. «Las cuestiones sociales están a la orden del día —observa entonces el abate Busson—; todos se ocupan de ellas: hombres de Estado, filósofos, economistas, todos los pensadores, sea cual sea la clase a que pertenezcan.» Entre los católicos hay una gran agitación. Corresponde al breve idilio que, en el terreno político, hace confraternizar a los revolucionarios y a los fieles, y bendecir por los párrocos los «árboles de la libertad». «La Revolución de febrero —exclama Ozanam— es la consagración de la democracia política: eso en cuanto al pasado. Por lo que toca al porvenir, debe ser la iniciadora de la reforma social.» Y entretanto, un orador de la izquierda, lleno de buenos sentimientos, ya que no de conocimientos teológicos, explica a los «Sacerdotes de Jesucristo» su «magnífica tarea»: «Hasta hoy habéis enseñado la salvación individual; ha llegado la hora de enseñar la salvación social.»

Período de entusiasmo y de euforia, muy en aquel estilo que será llamado «del cuarenta y ocho». Buchez es elegido Presidente de la Asamblea; conservará el puesto durante un mes. Imitando a Monseñor Affre, al Cardenal Bonald y al Cardenal Giraud, los obispos parecen abrirse a la conciencia de los nuevos problemas; así, Monseñor Angebault, de Angers, y Monseñor Sibour, entonces Obispo de Digne y futuro Arzobispo de París. Luis Veuillot, cuyo diario *L'Univers* se va a convertir en una potencia en la iglesia de Francia, comprobando que «la revolución no debe sólo atribuirse a las pasiones políticas», tiene justas y calurosas frases acerca de «la posición del obrero, precaria y miserable». En el clero aumenta de pronto el número de quienes hablan a los fieles de la cuestión social; un observador nota que «se ve crecer la falange de los eclesiásticos aficionados al catolicismo social». Hay sacerdotes que, presidiendo banquetes democráticos —y con frecuencia en tales ocasiones olvidan vestir la sotana— se declaran pura y simplemente socialistas. Con ayuda del calor comunicativo, se ensalza a «Jesús de Nazareth, padre del socialismo». En el ánimo de los más ardorosos el acercamiento es posible y hasta probable. ¿Acercamiento? Más aún: la fusión entre los

1. Cfr. Paul Guichonnet: *quelques aspects de la question ouvrière en Savoie à la veille de 1848* (*Rassegna storica del Risorgimento*, t. XLII, agosto-septiembre de 1955).

diversos movimientos del socialismo francés y el catolicismo social, y tal vez es verdad...[1]

Durante aquellos felices meses, el trabajo más atrevido y eficaz es realizado por el grupo de católicos liberales, a los que se ha asociado Ozanam. El diario que entonces fundan, *L'Ere Nouvelle*, y cuyo director es, hasta el 18 de mayo, Lacordaire, publica admirables y clarividentes artículos con las firmas de Ozanam, el abate Maret y otros. «Siendo Francia católica —dicen— la postura que adopten su Episcopado, su clero y sus fieles es de soberana importancia.» Ozanam precisa que al gritar «¡Pasemos a los bárbaros!» ha querido pasar al pueblo, a ese pueblo que espera a que se le haga justicia. Maret, con notable lucidez, demuestra que los famosos derechos políticos concedidos por la Revolución de 1789 no son «más que una amarga irrisión para quien no tiene el poder de vivir, para quien va a morir de hambre». En conjunto critican a esa burguesía que desde hace veinte años «rechaza como cuestiones incendiarias todas las que se refieren a la organización del trabajo». *L'Ere Nouvelle* apenas proporciona soluciones concretas: parece inclinarse hacia la fórmula de Buchez de las asociaciones obreras. Pero, por su rápido éxito —3 200 abonados en tres meses— contribuye a comunicar la preocupación por el proletariado social a lo más selecto del catolicismo.

Pero el clima cambia rápidamente. Llega la primavera; pero se trata de una primavera de angustia y de sangre. En abril y mayo, violentos incidentes demuestran que la clase obrera, frustrada en su revolución por una burguesía que nada quiere comprender, está dispuesta a hacer estallar su cólera; muestran también que, manteniendo sólidamente en sus manos los resortes del Estado, los burgueses están dispuestos a aplastar cualquier tentativa de revolución social. Se ven obligados a dejar emprender la experiencia socialista de los *Talleres Nacionales*, pero no esperan más que una ocasión para poner término a aquella experiencia. Los socialistas, por su parte, van demasiado lejos: organizan manifestaciones y desfiles e incluso intentan instalar, el 15 de mayo, un gobierno provisional. Lacordaire es el primero en comprender que se va hacia un conflicto; disgustado abandona la dirección de *L'Ere Nouvelle*. Un mes después ocurren las «Jornadas de Junio», ciento veinte horas de lucha en las calles. París está erizado de barricadas; Monseñor Affre muere en una de ellas, a la entrada del *faubourg Saint-Antoine*, y una severa represión se abate sobre los amotinados y sospechosos.

La sangrienta crisis de la primavera de 1848 trae para el catolicismo consecuencias extremadamente graves. En su inmensa mayoría, los católicos están indignados y espantados. Tanto más, cuanto aquí y allá se han producido incidentes anticlericales; la Revolución ha estallado también en Roma, de donde ha expulsado a Pío IX: a ese mismo Pío IX, el generoso Papa con quien algunos habían contado para constituir el Cristianismo social... De pronto, sin vacilar, la masa católica retorna al «partido del orden», manejado hábilmente por *monsieur* De Falloux. Todos los que hasta ayer hablaban de mejorar a la clase obrera son hoy sospechosos. Social y socialista son términos equivalentes, y la gente sabe que cada socialista es un «faccioso». Muchos católicos liberales se pasan también al campo del conservadurismo social, con Montalembert al frente. Apenas con dos o tres excepciones —Monseñor Sibour, Monseñor Angebault...—, todos los obispos impresionados por la muerte de Monseñor Affre, abandonan inmediatamente sus veleidades sociales de la víspera. «Se ataca al orden social hasta en sus principios», dice uno de ellos, que trata al socialismo como «doctrina insensata y perversa» y a sus mantenedores como «inteligencias enfermizas y depravadas». Hasta el Cardenal Giraud, el valeroso autor de la pastoral de 1845, que ha envejecido bastante, cede a la corriente reaccionaria. Los sacerdotes socialistas o simplemente sociales son literalmente cazados y los que resisten, castigados sin piedad. Veuillot se desencadena en *L'Univers:* ¡fuego graneado para la defensa del orden social amenazado! «No admitimos para los obreros exigencia alguna, ni derecho estricto y legal», y aña-

1. En ese momento Karl Marx, que va a publicar el *Manifiesto comunista,* no existe todavía.

de sólo que la sociedad y los individuos deben socorrer a la miseria. También es ésa la opinión de Montalembert: «Nada hay verdaderamente útil y fecundo fuera de la caridad privada.» Así queda establecida una distinción entre caridad y acción social, pero sólo para condenar a ésta en beneficio de aquélla.

¿Qué hacen los católicos sociales ante tal hundimiento de todos sus sueños? Muchos se inquietan: la explosión revolucionaria les ha turbado; saben bien que los amotinados eran en su mayoría «obreros desesperados por la miseria», pero han visto también actuar a los cabecillas, a aquellos demagogos cuyos propósitos parecían a todas luces amenazadores. La misma *L'Ere Nouvelle*, aun reclamando una «misericordiosa piedad», habla de «rigor saludable e indispensable». Hasta Ozanam está angustiado, tanto por las noticias que llegan de Roma como por lo sucedido en París. ¿Representa aquello el fin de sus generosos esfuerzos? No; no es el fin inmediato, ni en todas partes.

En *L'Ere Nouvelle*, dirigida desde mayo por el abate Maret, se organiza la resistencia contra la corriente que, al parecer, arrebata a todos los católicos franceses hacia la reacción social. Y el valor halla su recompensa en el éxito que le otorga el público: ocho mil abonados. En octubre de 1848, en dos resonantes artículos, Ozanam explica a las «gentes de bien» las «causas de la miseria». Y les dice: «Vosotros habéis aplastado la revuelta; pero os queda un enemigo al que no conocéis y del que no gustáis que se os hable: ¡la miseria!» Dirige un patético llamamiento a los sacerdotes: «Desconfiad de quienes calumnian al pueblo... Ha llegado el tiempo de que os ocupéis de esos pobres que no mendigan, que viven ordinariamente de su trabajo...» Y añade, dirigiéndose a quienes le siguen: «No os asustéis cuando los malos ricos os llamen comunistas, como se trató a San Bernardo de fanático e insensato.» Por su parte, Maret conduce el combate hacia un esfuerzo constructivo: «Una de las mayores equivocaciones de los católicos está en la indiferencia que manifiestan con respecto a los trabajos económicos y socialistas que agitan y apasionan a las clases más ardientes y numerosas... Es urgente que nosotros mismos formemos una escuela social... Recurriendo al juicio de la Iglesia, se edificaría un imponente cuerpo de doctrinas y se despojaría a los seudosocialistas de la influencia que ejercen... ¡Hagámonos socialistas nosotros mismos!» Pero el abate Maret no formula esa doctrina que tan elocuentemente pide: a lo más deja adivinar que la buscaría de buena gana en el campo de los seguidores de Buchez; pero no tiene tiempo de añadir más. Atacado desde la derecha por la gente de orden, denunciado por Veuillot como cómplice de los socialistas, desaprobado por los Obispos, el periódico —*L'Erreur Nouvelle* lo llama Veuillot— desaparece, dejando un gran vacío. Sus redactores se refugian en la teología o en la erudición; Ozanam, ya enfermo, reanuda sus estudios italianos. De lo que fue el primer catolicismo democrático y social no quedan más que pequeños grupos en torno a Clavé y algunos otros hombres. Durante más de cuarenta años desaparece un movimiento que tantas esperanzas había suscitado.

Es evidente que el socialismo cristiano se hundirá aún de un modo más total. En vano tratan algunos de demostrar que hay dos socialismos, que frente al «socialismo salvaje y pagano» hay —dice el abate Busson— «un socialismo cristiano, fundado en la libertad, igualdad y fraternidad, tal y como las muestra la religión de Cristo». ¡Las cosas no están entonces para discutir de libertad, igualdad y fraternidad! Buchez ha sido eliminado de la presidencia de la Asamblea; queda suspendida la *Revue Nationale;* un decreto clausura el *Club de l'Atelier*; es verdad que los seguidores de Buchez han ingresado en el «Conseil d'encouragement pour les Associations ouvrières», pero en él la mayoría es conservadora y no se les deja hacer nada. Arnaud de l'Ariège trata en la Cámara de llevar adelante las ideas de Buchez y hasta de hacer proclamar el derecho al trabajo, y Laverdant publica aún un tratado de *Socialisme catholique*; pero el título mismo es ya sospechoso y pone al rojo vivo al partido de orden. Hipólito de la Morvonnais puede intentar poner en pie en el Guildo la primera de sus «comunas cristianas»: el socialismo cristiano ha muerto para mucho tiempo, tal vez para siempre...

¿Nada queda que esperar entonces? ¿Hay que limitarse a certificar una muerte? No. Entre los católicos sociales de ayer hay, como hemos visto, muchos hombres de derecha. Y no todos se pasan a la reacción social. Al contrario: ocurre, en muchos casos, que en los dolorosos sucesos de 1848 hallan aquellos hombres una confirmación de su vocación social. Con un valor al que nunca rendiríamos digno homenaje, se niegan a entrar en ese «gran partido de orden que invoca la justicia, primera de las virtudes celestiales, no para aminorar un poco las desigualdades sociales, sino para encontrar un excelente pretexto de no dar nada a los que nada tienen». Y como por su nacimiento, por su fortuna y sus relaciones están mejor protegidos que los demócratas liberales y los socialistas cristianos, aprovechan su situación para llevar adelante una lucha en la que están definitivamente solos. Su jefe es Armando de Melun.

No quiere esto decir que sus ideas y sus obras dejen de padecer las repercusiones de la crisis. La Compañía de San Francisco Javier, por ejemplo, acaba dislocándose, atacada por la izquierda anticlerical y sospechosa a los poderes establecidos. La «Casa de los Obreros» es clausurada; el abate Ledreuille sigue hablando, pero su autoridad declina. Sin embargo, Armando de Melun y algunos otros no se desaniman. No sólo crea, con ayuda de *madame* de Lamartine y de Monseñor Sibour, obras de caridad como las «Fraternités», destinadas a socorrer a la clase obrera, sino que se lanza a actuar en el terreno legislativo. La *Societé d'économie charitable*, en la que es considerable su influencia, se orienta por esa ruta: preparar las leyes que resuelvan los problemas del trabajo y del proletariado. Melun llega incluso a conversar acerca de esas cuestiones con el Príncipe-Presidente Luis Napoleón, que no ha olvidado al autor de *L'Extinction du Paupérisme*. Propone a la Cámara que se constituya una Comisión de treinta miembros encargada de preparar las «leyes de asistencia social»; con tal motivo se entablan vivas discusiones en las que «el ciudadano Víctor Hugo» interviene para hacer que «se sustituya la limosna que degrada por la asistencia que fortifica»; *monsieur* Thiers trata a Melun de «socialista». En 1850, bajo la influencia directa del *leader* católico, de su hermano y amigos, comienzan a proponerse proyectos de leyes acerca de los alojamientos insalubres, sobre los seguros de retiro, el contrato de aprendizaje y sobre la creación de baños gratuitos... Indudablemente, todo eso está lejos de las reformas de estructura; pero, en el ánimo de los católicos sociales, aquello no es más que el comienzo. «Mi programa —dice Armando de Melun— me hace pasar de los pobres a los obreros, y de la asistencia a las asociaciones.» Uno debe inclinarse ante el valor y la tenacidad de este grupo de hombres que, enfrentándose con la Asamblea y con casi toda la opinión pública, mantuvieron tal fidelidad a sus ideales.

Pero esa acción de los católicos sociales conservadores lleva consigo consecuencias, en cuanto al conjunto del catolicismo social, cuya gravedad no podríamos disimular. Ante todo, por el simple hecho de quedar solos en la liza —ya que el catolicismo social demócrata, liberal o socialista, nada puede esperar, evidentemente, del Imperio— dejan una profunda huella en todo el movimiento. No existe ya relación alguna entre católicos sociales de derecha y de izquierda, puesto que los últimos quedan eliminados. En la Compañía de San Francisco Javier se había hecho hablar a Ozanam y Buchez; pero tales lazos desaparecen; ambas corrientes del catolicismo social quedan definitivamente diferenciadas: y una de ellas se ve reducida, durante casi medio siglo, a caminar en silencio.

En cuanto a la otra corriente, la de la derecha social, por la fuerza de las circunstancias, adquiere un carácter que apenas perderá en adelante: el del paternalismo. En el ánimo de muchos se instala la convicción de que, habiendo mostrado el proletariado su falta de madurez para dirigirse a sí mismo, conviene tenerle de la mano, como un padre de familia tiene a sus hijos menores: con ternura, pero con firmeza.

Entretanto, han sido adoptadas otras posturas que serán decisivas para el futuro.

Alemania despierta a las preocupaciones sociales

En tanto que el catolicismo social francés, amputado por lo menos en la mitad de sus elementos activos, pierde importancia, la llama del movimiento se enciende en otros lugares, más allá del Rhin. Alemania ha sido más lenta en despertarse a la conciencia social: además, la industria se desarrolla en aquel país más tarde, y por lo tanto, el proletariado aparece después. En este terreno, los católicos se han dejado tomar ventaja por los contrarios; los protestantes, que han fundado la Asociación general de beneficiencia de Stuttgart y la obra de los orfelinatos del buen Wichern; los socialistas, o, mejor dicho, los precursores del socialismo, con Federico Lasalle. Verdad es que se ha hablado de cuestiones sociales en torno a la Mesa Redonda de Guido Görres y en las famosas *Hojas histórico-políticas* creadas por él; incluso se ha oído en 1837 al profesor Buss, apóstol de la Selva Negra, gran militante de Baden, denunciar la miseria de los jóvenes proletarios, demostrar los peligros de una industrialización incontrolada y proponer a la Cámara, cuarenta años antes de Bismarck, un primer esbozo de legislación obrera; también le hemos visto intentar la fundación, en 1846, de un «partido campesino» a la vez antiburgués y antirrevolucionario. Pero esos generosos llamamientos han sido muy limitados tanto en sus intenciones como en su influencia.

De pronto, todo cambia. Cuando, en octubre de 1848, el canónigo Lenning reúne en Maguncia a 400 delegados del catolicismo alemán para considerar en común la nueva situación en que los acontecimientos colocan a la Iglesia, en el programa del congreso incluye, entre otros temas de estudio, éste: «resolver el gran problema del tiempo presente: la cuestión social». En su discurso inaugural insiste sobre este punto: «Debemos anunciar el socialismo del Cristianismo —exclama—, y no sólo con palabras, sino con hechos vivos de dedicación y sacrificio.» Su colega Heinrich le hace eco: para él hay tres problemas, la defensa de los derechos de la Iglesia, la propagación de la verdad cristiana y el advenimiento de la justicia social; y los tres —dice— no constituyen más que uno solo. El rival muniqués de Lenning y Heinrich, Döllinger, tan apartado de ellos en lo demás, piensa y habla de la misma manera; proclama su convicción de que «la solución final de la cuestión social está reservada a la Iglesia católica». El impulso está dado, pero nadie trabaja con más energía para hacerlo poderoso y decisivo, que un joven sacerdote de treinta y siete años, cuya inflamada elocuencia conmueve a los congresistas de Maguncia: Guillermo Emmanuel, barón Von Ketteler (1811-1877).

Sin duda alguna hay que buscar el origen del despertar de la conciencia alemana al problema social en esa serie de sermones que en 1848 y 1849 pronuncia el abate Von Ketteler en la catedral de Maguncia, a petición de su propio Arzobispo. Inmenso es el título escogido: «Las grandes cuestiones sociales de nuestro tiempo.» Y desde lo alto de la solemne y sagrada cátedra van cayendo, sobre un auditorio innumerable y apasionado, frases sorprendentes, terribles. «Habéis expulsado a Dios del corazón del hombre y éste ha convertido en dios a su propiedad». «Una montaña de injusticia aplasta al mundo; el rico malgasta y derrocha, dejando que sus hermanos los pobres se consuman en la privación de las cosas más necesarias. ¡El rico roba lo que Dios ha destinado a todos los hombres!» ¿Hasta dónde irá el joven y vehemente profeta? ¡Ni siquiera teme citar a Proudhon! «La célebre frase: la propiedad es un robo, no es pura y simplemente una falsedad; contiene, al mismo tiempo que una mentira considerable, una verdad fecunda. Nos basta destruir todo lo que contiene de verdad para que un día se convierta en falsedad completa.» Uno tras otro, los sermones desarrollan esos temas, criticando a la vez al liberalismo económico y a los sistemas socialistas, evocando el drama de la miseria obrera, suplicando a su auditorio que preste atención a las exigencias de la justicia social. Nada de soluciones concretas: el abate Von Ketteler piensa aún que lo esencial está en la reforma interior de las almas. Solamente más tarde comprenderá que la transformación interna, indispensable, debe ir junto a una reforma

de las instituciones. Pero la sensación es inmensa en el auditorio de Maguncia y aun fuera de él. Poco después, su valor valdrá al joven abate el ser nombrado Obispo. El catolicismo social alemán ha nacido.

El movimiento va a desarrollarse rápidamente en todas las direcciones. Los congresos regulares celebrados por seglares, que son una de las originalidades del catolicismo alemán, no dejan ya pasar una sesión sin abordar por lo menos un aspecto del problema social: en 1858, en Colonia, se habla de los «compañeros» y emigrantes; en 1859, en Friburgo, de nuevo de los compañeros; en 1862, en Aquisgrán, de los criados y obreros agrícolas; en Francfort, en 1863; en Wurtzburgo, en 1864; en Tréveris, en 1865, y en Innsbruck, en 1866, se aborda siempre la cuestión fundamental del proletariado industrial. «¿Quién no puede ver —exclama en Francfort el párroco Thissen— que hay en torno a nosotros una clase de población que merece en el más alto grado nuestra simpatía? Es esa masa de obreros y artesanos que sostienen duramente la lucha por la vida y que, en medio de los grandiosos progresos de la industria, miran al porvenir sin consuelo.» Y los jesuitas misioneros que recorren toda Alemania extienden llamamientos semejantes por doquier. Algunos obispos como Monseñor Weis, de Spira, los repiten por su parte; éste llega a exclamar que «la suerte de los asalariados de las ricas fábricas es más opresiva que la antigua servidumbre». De lo mismo habla Joerg en las *Hojas histórico-políticas;* el convertido Pilgram, antiguo discípulo de Hegel, publica en 1855 un libro acerca del problema en el que reclama la comunidad religiosa de bienes como solución al problema social; con más matices, el economista Schueren, aprobado por el Cardenal Geissel, presenta la expansión del Cristianismo como indispensable complemento de la indispensable renovación social.

Así, al contrario que los católicos franceses a quienes hemos visto unirse en masa al «partido del orden», los católicos alemanes, tan inquietos como aquéllos por la amenaza revolucionaria y socialista, sienten más sus responsabilidades sociales de cristianos. No conciben el orden (al que tan adheridos están sus hermanos de Francia) como algo exterior, limitado a la sumisión de los trabajadores y al mantenimiento de la presente situación social. Mucho menos doctrinarios que sus émulos franceses, serán más prácticos y realizadores. No surgirán entre ellos teóricos como Buchez —algunas de cuyas ideas toma Schueren—; pero sus obras sociales serán sólidas, muy bien organizadas, conducidas con toda disciplina. Algunas durarán hasta nuestros días...

Otro rasgo de ese catolicismo social alemán es el haber nacido, sobre todo, de la acción de los sacerdotes e incluso de los obispos. Mientras en Francia la casi totalidad del Episcopado se niega a interesarse por el problema social y la masa del clero lo ignora, la consigna de Alemania es «acercar a la Iglesia al pueblo para acercar al pueblo a la Iglesia». Igualmente, en tanto que las obras sociales en Francia son casi únicamente fundadas por seglares, en Alemania, la mayoría de ellas tienen a sacerdotes al frente; o, en todo caso, éstos representan un papel decisivo de consejeros. Tales son los caracteres que señalarán al catolicismo alemán hasta nuestros días.

Un zapatero y un señor terrateniente

Pero hay otra nota característica, que muy definida en sus comienzos, irá atenuándose con el tiempo en el catolicismo social alemán. En vez de pensar, como los franceses, en suscitar nuevas instituciones, un orden cristiano nuevo, muchos espíritus germanos se inspiran en una concepción idealista de la Edad Media, cuando las instituciones protegían a las gentes humildes contra la explotación de los ricos. Así aparece con frecuencia en ese cuadro bastante anacrónico —y romántico— el caso de las viejas corporaciones, del compañerismo y las hermandades de oficios, en los que hay que situar audacias de pensamiento muy modernas y grandes realizaciones sociales.

Dos significativas figuras aparecen ahí, a plena luz: la de Adolfo Kolping (1814-1865), el

zapatero, y la del barón Burghard von Schorlemer Alst (1825-1895), antiguo oficial y propietario de tierras. Hijo de un obrero, el joven Kolping ha tenido que esperar a los veintitrés años para obedecer a una vocación religiosa que le atormenta desde hace tiempo. Es por entonces oficial zapatero en casa de un patrono que le estima tanto como para desear hacer de él su yerno: unos bellos ojos lloran cuando el joven anuncia que va a marcharse al seminario. ¡Pero no es tan cómodo llegar a ser sacerdote! El primer párroco a quien comunica su deseo, le contesta con una broma latina fácil de entender: *Ne sutor ultra crepidam!* Felizmente, un vicario a quien ofendían menos los ascensos sociales toma a Adolfo bajo su protección, y gracias a él puede ir a hacer sus estudios a la Universidad de Munich, estudios que paga generosamente una buena señora.

En 1845 es nombrado vicario de Elberfeld. Es un sacerdote sólido y jovial que gusta a la juventud. Muy pronto le rodea un pequeño grupo de aprendices y jóvenes oficiales; y él descubre sus descarríos morales y materiales y el abandono en que muchos se hallan. Hablando con el maestro de escuela Breuer, viénele la idea de instituir lo que más tarde se llamaría «hogar»; primero en una trastienda, después en un local más amplio, reúne a sus muchachos en torno a una jarra de cerveza y les enseña cantares a Nuestra Señora y a San Lorenzo, patrón de la ciudad. La obra se desarrolla: Breuer, que ha estudiado las hermandades y oficialías de los tiempos antiguos, prepara los estatutos de una «asociación de oficiales» que ayudará, protegerá y guiará a los jóvenes. El abate Kolping se muestra entusiasmado; seguidamente pone manos a la obra. En 1846 se funda el primer *Gesellenverein (Gesellen:* compañeros u oficiales). Cuenta muy pronto con 251 adheridos, lo que supone un triunfo. Y Kolping sueña con la restauración moderna de la antigua oficialía, con su sólida jerarquía en los oficios, con los «cursos» que hacen los aprendices, con toda esa organización fraterna que la sacudida revolucionaria ha tirado por tierra. El folleto que publica en 1849 expone todo un programa.

El éxito supera muy pronto los modestos límites de Elberfeld. El Cardenal Geissel, de Colonia, oye hablar del apóstol y le ofrece un vicariato —muy mal pagado, por cierto— en su catedral. El abate Kolping acepta y he aquí a la familia Kolping instalada en la gran metrópoli. Por supuesto que no faltan las críticas: los siete primeros seguidores del *Gesellenverein* son tratados de «desgranadores de rosarios». Pero su número aumenta rápidamente. Su «padre» predica en la catedral y, ante toda una asamblea burguesa, recuerda con orgullo que es hijo de obreros, antiguo zapatero remendón y que no se avergüenza de ello. Sus frases golpean duramente los egoísmos, evocan la pobreza de los jóvenes oficiales de los que nadie se ocupa. Por su voz, no sólo se expresa la Iglesia que va al pueblo, sino la Iglesia nacida del pueblo, la Iglesia que es pueblo en sí misma; como en Francia la de Ledreuille. Toda la Renania se llena de asociaciones, hasta el punto que ya en la primavera de 1850 se las puede federar. También es conquistado a la causa el Sur de Alemania: Friburgo, Carlsruhe. Después despierta Baviera. En Viena, en Austria, un joven sacerdote, hijo de artesanos, se encuentra con un robusto hermano mayor que, tuteándole, le ordena seguir su ejemplo: es el abate Gruscha, futuro Cardenal-Arzobispo de Viena; obedece y, gracias a él, nace a orillas del Danubio un *Gesellenverein.* En Berlín, el joven Eduardo Müller, hasta entonces confesor de las muy aristocráticas conciencias de la familia principesca Sagan, se lanza a la acción, hace hablar a Kolping ante un grupo reclutado en el Gotha y, con el dinero recogido, funda una asociación en 1855, la *Kolpingfamilie* cuenta con 104 grupos y 12 000 adheridos. En 1858 surge una organización central. En 1865, cuando muera el gran animador de aquella obra, los oficiales serán más de 100 000.

En sus orígenes, la finalidad perseguida era sobre todo espiritual y caritativa. Tratábase de proteger el alma de la juventud obrera y remediar su miseria. Pero muy pronto se añade el cuidado de organizar la profesión. Tras lo cual, a medida que el movimiento adquiere amplitud, Kolping lucha por hacer modificar el régimen de trabajo y defender los de-

rechos del obrero: evolución que veremos reproducida y seguida en nuestros días en los movimientos católicos obreros, por ejemplo en la J.O.C. En la práctica, el *Gesellenverein* apenas trae innovaciones. Por ejemplo, la idea de alojar a los jóvenes obreros en casas pertenecientes a la Obra, tomada del antiguo régimen de oficialía, había sido ya experimentada en diversas ciudades de Francia por la Sociedad de San Vicente de Paúl en sus comienzos, pero con muy pocos medios y menos método, lo que había llevado al fracaso; Kolping y sus discípulos ponen en la obra todas las cualidades de orden y de realización que se reconocen en su raza: sus casas, bien administradas, no conocen dificultades.

Pero en un punto aporta Kolping algo nuevo y se manifiesta muy avanzado con respecto a su tiempo. Al contrario de los «patronatos» franceses, deja a sus jóvenes la mayor iniciativa posible. «Los oficiales zapateros —dice— son los mejores en saber dónde les aprieta el zapato.» Nada de uniformidad en la organización: cada grupo conserva su autonomía. A los sacerdotes situados en cada *Gesellenverein*, Kolping les envía instrucciones llenas de prudencia; deben estar siempre presentes, siempre atentos, pero con discreción: deben incluso comprender que en esas experiencias sociales hay que aprender tanto como enseñar. Y para cada uno de sus círculos halla consejeros eclesiásticos tan prudentes como eficaces. Uno de ellos le sugiere unirlos en una nueva congregación religiosa destinada a ese apostolado tan especial; pero Adolfo Kolping se niega a ello: tal y como es, su obra le parece suficientemente sólida.

Y lo es en efecto. En 1865 está implantada en todo el catolicismo alemán, austríaco y suizogermano. Tiene sus diarios y revistas en los que el mismo Kolping escribe de modo atractivo. Un francés que vuelva de Alemania podrá comparar melancólicamente los resultados obtenidos por la Compañía de San Francisco Javier con los de la empresa alemana; la primera, dice, no realiza más que «una acción fugitiva», apenas posee local propio, reúne a sus jóvenes en una sala de catecismo; la segunda, «instalada en sus casas propias», ofrece un verdadero hogar a sus jóvenes —incluso a los no católicos—, dispone de bibliotecas y muchas veces de enfermerías. El ejemplo de Kolping será seguido. Invitado a París a un congreso de obras de caridad, expone allí sus obras y sus tesis con una autoridad que hará impresión. Escuchándole, Mauricio Maignen siente nacer en él la idea de esos «círculos de obreros» que fundará después de 1871, en unión de Alberto de Mun, vista a una luz bastante distinta y menos señalada por influencias medievales. Tanto por su influencia como por la obra nacida de sus poderosas manos —que durará hasta nuestra época— el antiguo oficial zapatero surge así como uno de los adelantados del catolicismo social.

Ni por sus orígenes, ni por su realización, el barón Von Schorlemer se parece, evidentemente, a Kolping. Seglar, de familia rica, no se interesa por los artesanos, sino por los campesinos, cuya suerte entonces no es más envidiable que la de los oficiales. Aquel gran señor terrateniente, que es un gran católico, descubre por sí solo lo que más tarde se llamará la función social de la propiedad. «El gran propietario —declara— debe vivir en cristiano. Es decir, distinguirse de quienes consideran un vasto dominio como una ventajosa colocación de su capital o como un medio de evitar los grandes calores del estío. Debemos compartir los sufrimientos del pueblo tanto como sus alegrías... Ante Dios, ricos o pobres, todos somos servidores inútiles. Y sólo en este sentimiento puede basarse la verdadera jerarquía social.»

Y Schorlemer pone en práctica esos excelentes principios. En su Westfalia natal comienza la industrialización, muy nociva para los campesinos. Poco a poco aquellas buenas gentes son expulsadas de sus pequeños terrenos, para caer en la masa de un proletariado agrícola cada vez más amenazado. Tal evolución irrita en grado sumo el generoso corazón del antiguo mayor. Indígnase, sobre todo, al ver a tantos y tantos campesinos aplastados por las hipotecas que una mala cosecha, una crisis de precios, les obligan a suscribir. A partir de 1858 entra en acción. En 1862 tiene la idea de fundar una asociación de campesinos, y les muestra dos ob-

jetivos: permanecer buenos católicos y defender sus intereses. Primero son unos veinte los que le siguen; al cabo de seis meses, más de doscientos, y un millar, al año siguiente. Así han nacido los *Bauerverein*.

Su papel será considerable. Difundidas primero por Westfalia, las asociaciones campesinas se extienden luego por toda Alemania y se organizan a la perfección. Hasta la Primera Guerra Mundial habrá en todas las provincias una *Bauerverein* con su casa, su laboratorio técnico, su periódico, su banca cooperativa de préstamos agrícolas, su organismo de seguros mutuos, sus almacenes de pastos y abonos. Si, frente a una industrialización desmesuradamente desarrollada, Alemania conserva un campesinado, lo debe al católico social Schorlemer Alst.

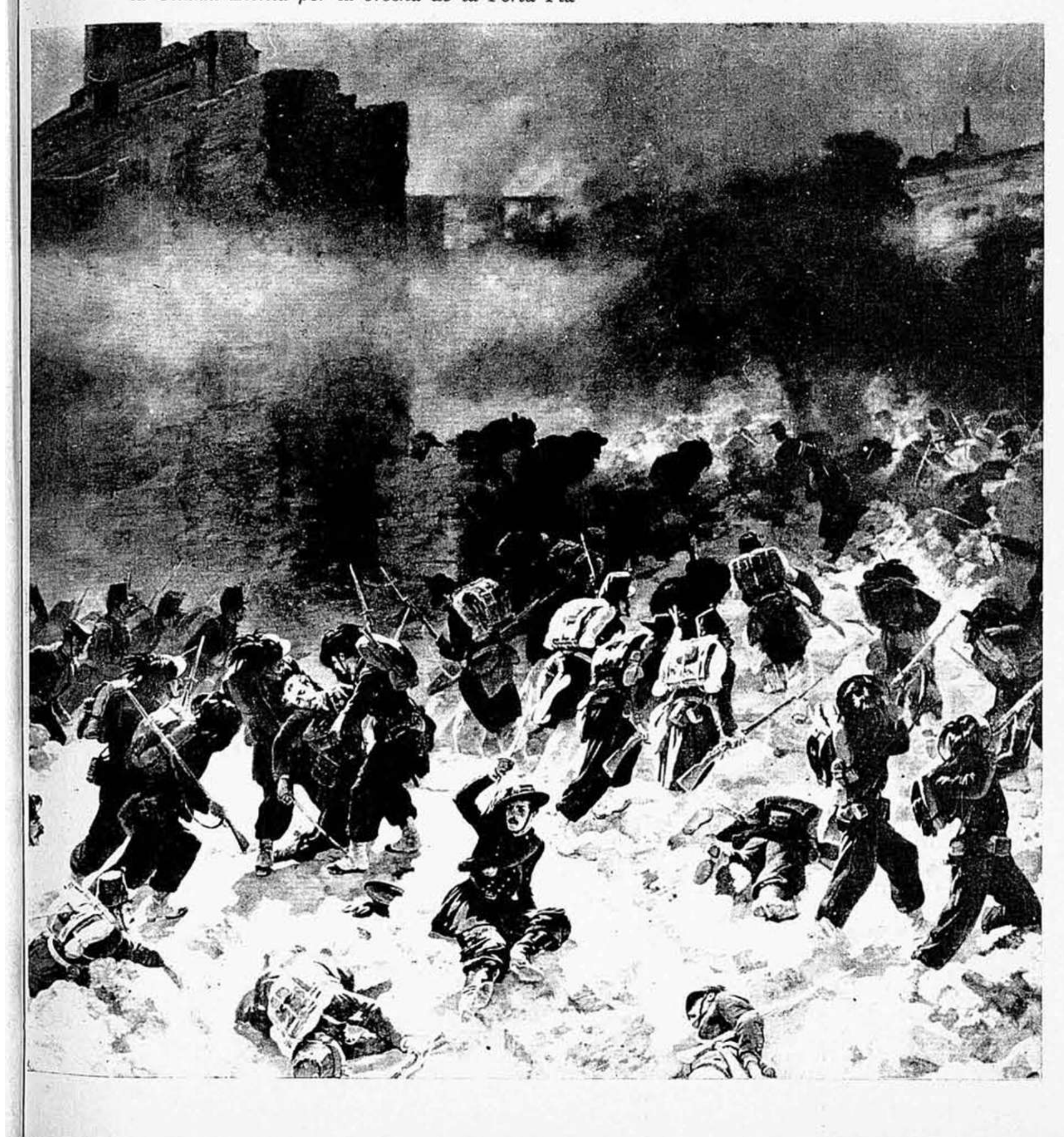
Un "obispo socialista", monseñor Von Ketteler

Oficiales, aprendices, artesanos y campesinos cuentan así con sus defensores. Pero, ¿quién se ocupará de los obreros de las fábricas, como aún se dice, cuya situación en Alemania no es más envidiable que en Francia, Bélgica o Inglaterra? De ellos se habla en la mayoría de los congresos católicos y hasta desde los púlpitos. Pero, ¿quién se encargará de su defensa? ¿Los socialistas de Lassalle o los católicos? Un hombre responde a esta pregunta. Es aquel joven abate Von Ketteler, cuya elocuencia de fuego removió a toda Maguncia hasta el punto que, dos años después, Roma le eleva a la ilustre Sede Episcopal. Por su origen es un hidalgo westfaliano, como Schorlemer. Siendo estudiante se ha batido en duelo como sus camaradas hacen. Salido de la Universidad, ingresa en la administración, y su familia sueña con que llegue a prefecto. Es el momento en que estalla el conflicto entre el gobierno prusiano y la Iglesia, del que ya hemos hablado; el instante en que Monseñor Zu Droste-Vischering es encerrado en una fortaleza; el joven Von Ketteler, en señal de protesta, arroja su dimisión a sus jefes. Y entonces entra en el seminario; tiene treinta años; treinta meses después recibe las órdenes sacerdotales. Nombrado vicario de una pobre parroquia rural de Hannover, aquel gentilhombre encuentra las palabras precisas para hablar a los campesinos; se convierte en su providencia durante el hambre; en su médico, durante una epidemia de tifus. Así, cuando tienen lugar las elecciones para el Parlamento que se va a reunir (1848) en Francfort, es elegido de manera triunfal. Y como entrada, ante unos cuarenta diputados sacerdotes, entre los que hay tres obispos muy preocupados por cuestiones políticas, Von Ketteler afirma la importancia de la cuestión social, y el deber que tiene la Iglesia de resolverlo. Aquél es el anuncio de una carrera que tan brillantemente se inicia en Maguncia.

El hombre es todo lo apasionante, seductor y atractivo que puede ser. Reúne la finura y distinción de un aristócrata de vieja cepa a la audacia y la pasión de actuar de un caudillo. Patriota alemán, trabaja vigorosamente por la unidad de su país; pero no aceptará en modo alguno la empresa estatizante y centralizadora de Prusia. Cuando llegue el período de la *Kulturkampf*, será uno de los adversarios con que Bismarck habrá de contar. La misma adhesión a un concepto germánico, tradicional, de su Iglesia, hará de él un oponente al dogma de la Infalibilidad pontificia. Pero aquel gran combatiente es admirable cristiano, un sacerdote en el sentido más noble de la palabra, un pastor de almas. Vive y morirá pobre. Sus jornadas son las de un monje, lo mismo que sus comidas y sus penitencias; su postrer refugio lo hallará en un convento de los humildes capuchinos. Toda su gestión episcopal está jalonada por innumerables realizaciones apostólicas: fundaciones de seminarios, organización de misiones, creación de obras de piedad y caridad en las que se interesa personalmente. Hay algo de un Carlos Borromeo y de un Francisco de Sales en ese sacerdote aristócrata que no ama la democracia, combate a los socialismos y sabe colocarse al nivel del pueblo, participar de las angustias de los más débiles y, en nombre de éstos, reclamar justicia.

Su acción social se ejerce, sobre todo, por

Proclamada la infalibilidad, los Padres, invitados para volver en noviembre, están de nuevo en sus diócesis. Pero el 20 de septiembre de 1870 las tropas de Víctor Manuel y del general Cadorna entran en la Ciudad Eterna por la brecha de la Porta Pía (pintura de Ademollo). Se ha acabado el reinado temporal de los papas. No podrá celebrarse la nueva sesión conciliar.
Museo del Risorgimento. Milán.



la pluma y la palabra. Son incontables los sermones y discursos en que trata el tema, lo mismo que sus pastorales y artículos. En 1864 publica un libro: *La cuestión obrera y el Cristianismo*, en el que resume sus ideas. Estas ideas son audaces: al llegar al Episcopado, Monseñor Ketteler no ha perdido nada de la vehemencia del predicador de 1848. «Hoy no existe duda posible: la existencia material de la clase obrera, es decir, de la mayor masa de ciudadanos de todos los Estados modernos, la de sus familias, el pan cotidiano del obrero, de su mujer y sus hijos, está sometido a todas las fluctuaciones del mercado, tratado como mercancía. ¿Conocéis algo más deplorable que semejante situación? ¿Qué sentimientos debe suscitar en el corazón de esos desventurados? La Europa liberal nos ofrece el mercado de esclavos, tal y como nos lo fabrican nuestros liberales, nuestros francmasones filántropos, *ilustrados* y anticristianos.» ¿No debe preocuparse la Iglesia de tan dramática situación? «Algunos claman: ¿en qué toca al sacerdote la suerte de los obreros?» Ketteler responde: «No tengo sólo el derecho, sino la obligación de conocerla, de formarme una opinión y exponerla públicamente. La cuestión obrera me toca a mí, Obispo, tan de cerca como me toca el bien de todos los fieles de mi diócesis, y los que pertenecen a la clase obrera me son especialmente queridos.» No puede uno sorprenderse de que *Le Temps*, el grave periódico parisiense, al publicar un detallado análisis del libro episcopal, dé a su referencia un expresivo título: «Un obispo socialista.» Por su parte, Monseñor Von Ketteler no oculta en absoluto su admiración por Lassalle, «el Lutero del socialismo», como entonces se le llama; admiración que Lassalle le devuelve, declarando a lo largo del Rhin que el prelado está «en olor de santidad». Incluso se establece una breve correspondencia entre ambos hombres. La crítica del sistema capitalista que Lassalle ha iniciado en 1863 es recogida e incluso desarrollada por Monseñor Von Ketteler: tres años antes de la publicación de *El Capital*, esboza incluso la teoría del «trabajo-mercancía» que Karl Marx expondrá y apoyará en cifras.

Ketteler evoluciona de 1848 a 1864. Ayer, insistía en la reforma interior; ahora, sin abandonar ese aspecto del problema, piensa que son indispensables las reformas de estructura. Hay que llamar indudablemente a los católicos a un esfuerzo por la justicia social, que no es más que un aspecto de la caridad; pero es igualmente necesario que las virtudes personales estén encuadradas, protegidas y hasta suscitadas por instituciones cristianas. No se resolverá la cuestión social sin una restauración total de la sociedad, que tienda a darle sus bases orgánicas de antes, las que el sistema liberal-capitalista ha dejado destruir.

Contra este sistema y contra las doctrinas que —como la de Manchester— lo apoyan, Monseñor Von Ketteler no tiene nunca palabras lo bastante violentas. El capitalismo industrial es, a sus ojos, responsable de los males que advierte todo el mundo, la ruina del trabajador, su explotación por el patrono —«verdadero verdugo de toda una masa», escribe—, el odio que de ahí resulta y la lucha «a vida o muerte» de unas clases sociales que debieran colaborar entre sí. Teorías como las de Adam Smith son inadmisibles: la absoluta libertad pone al débil en las manos del fuerte. Las realizaciones patronales y capitalistas, a la manera de las que trata de instituir Schulze-Delitzsch, no son más que paliativos o cebos. Aquel obispo no retrocede ante ninguna audacia. «En otros labios que no sean los vuestros —le escribe con un poco de malicia un vicario de Aquisgrán— nuestros católicos burgueses no podrían soportar semejantes verdades.»

Pero Von Ketteler no se limita a la crítica y propone soluciones acerca de numerosos puntos. Su gran idea es la asociación obrera: hoy lo llamaríamos sindicato. Independientes del Estado y más independientes aún del capitalismo, esas asociaciones obreras deberán ser fuertes para compensar, incluso en el terreno político, la influencia de los patronos y trabajar por lograr las indispensables reformas: la garantía de un salario mínimo independiente del mercado del trabajo y de sus elementos aleatorios; la reglamentación de las condiciones de trabajo, que prohíba el empleo de niños y proteja a la mujer; la ayuda a la madre de familia que

trabaja en su hogar. Sus ideas, sorprendentes para la época, y más aún en labios de un importante miembro de la Jerarquía, son expuestas por Von Ketteler en toda circunstancia y ante cualquier auditorio. En 1869, ante miles de obreros que le aclaman. El mismo año, los obispos alemanes que deben reunirse en un Sínodo nacional antes de acudir al Concilio Vaticano, reciben de sus manos un verdadero programa: pide a todos que funden en sus diócesis centros sociales que ayuden al progreso obrero y a la creación de Asociaciones de obreros. En aquel informe se encuentran cosas extraordinarias: por ejemplo, un proyecto de participación obligatoria de los obreros en los beneficios, o el de la creación de una institución de crédito que permita a los trabajadores poseer el dinero de la empresa. Sin duda alguna, no se trata de un conjunto doctrinal completo, de un verdadero sistema: nada semejante, ni en el análisis crítico, ni en la síntesis constructiva, al monumento que entonces precisamente edificaba Marx. En algunos puntos fundamentales, por ejemplo, el papel de Monseñor Von Ketteler resulta poco claro. Pero al menos quedan establecidos los grandes principios que serán los del catolicismo social moderno.

Hay que añadir que, en el terreno práctico, las realizaciones del gran Arzobispo de Maguncia son importantes. A su amparo nacen las Asociaciones de trabajadores católicos —que se desarrollarán sobre todo después de la *Kulturkampf*–; surgen grupos de juventud —más o menos imitados de los de Kolping—; cajas de socorros, hogares de obreros, oficinas de colocación y hasta sociedades inmobiliarias para edificar casas obreras: cosas todas que hay que poner al crédito del gran prelado. Y más aún: porque ese papel de gran impulsor se traduce en todo el catolicismo alemán por un extraordinario impulso hacia las cuestiones sociales. La influencia personal de Von Ketteler es extraordinaria; de toda Alemania, y de fuera de su país, recibe innumerables muestras de simpatía. Un humilde mecánico le escribe que, no atreviéndose a verle en la tierra, espera encontrarle en el cielo para agradecerle «el haber sido un gran hombre de bien». Su nombre es aclamado en congresos socialistas. En torno a él fúndanse equipos de sacerdotes sociales que extienden y prolongan su obra: con el deán Lenning —el impulsor de 1848—, su sobrino Moufang y el canónigo Heinrich, auxiliares inmediatos del Arzobispo en su acción pastoral, proseguirán su enseñanza. Y el impulso que ha dado lanza a la acción a un joven sacerdote de Aquisgrán, el abate José Schings, fundador de las *Hojas cristianas sociales*, y el abate Hitze, que con él trabajará en unificar las Asociaciones obreras, y todos los que se encuentran en la *Volksverein* y el movimiento de Munich-Gladbach. Los artículos que publica en las *Hojas histórico-políticas* su nuevo director Edmundo Joerg, y su libro *Historia de los partidos político-sociales en Alemania*, están en todo de acuerdo con las tesis del Arzobispo. En Suiza, el capuchino Teodosio, que sueña con la creación de una especie de sacerdotes-obreros, y Bernard von Myer, exiliado de Austria, que tiende a la posesión comunitaria del capital, son discípulos suyos.

Conocida es la frase de León XIII, el Papa de la primera Encíclica social, la *Rerum Novarum:* «Ketteler fue nuestro gran precursor.» El catolicismo social ha debido mucho al Arzobispo de Maguncia, a aquel infatigable luchador de las causas generosas. Pero las consecuencias de su acción fueron aún más profundas. Trabajando en consolidar más y más los lazos de unión entre la Iglesia y la clase obrera, dio bases populares extremadamente sólidas al catolicismo alemán; es significativo que la Iglesia católica haya conservado en gran medida aquellas masas, en tanto que el proletariado protestante pasaba rápidamente al socialismo revolucionario.

No debe perderse de vista esto cuando se asista al nacimiento del gran partido católico alemán, el *Centro;* sin ese enorme apoyo del pueblo, ¿hubiera logrado la Iglesia vencer a Bismarck en la *Kulturkampf*, y hubiera tenido que inscribir el Canciller en las tablas de su destino el nombre de Canossa después del de Sadowa y Sedán? Más profundo aún: ¿no es el gran Arzobispo Von Ketteler quien ha dado el catolicismo alemán uno de sus caracteres fundamentales que aún conserva, la costumbre de

«considerar lo social desde el punto de vista de un orden armonioso..., más que como un rudo combate con sus odios, sus triunfos y sus derrotas?» [1] Y no en vano, cuando en 1878 sean votadas en Alemania las primeras leyes sociales, en vanguardia sobre toda Europa, se las llamará «Leyes Ketteler», en homenaje al gran prelado ya difunto.

Hacia el corporativismo y el paternalismo

La enorme cantidad de ideas de Ketteler, sus realizaciones, sus planes para el futuro, y las creaciones de Kolping y de Schorlemer, por diferentes que sean entre sí, proceden de una idea común: hay que trabajar por la restauración de un orden social subvertido por las fuerzas del mal. Para ninguno de aquellos tres hombres se trata de rehacer las corporaciones del Antiguo Régimen; pero sí piensan lo que aquéllas han aportado en sus tiempos, podría ser utilizado, transpuesto en términos modernos. De ahí va a salir un movimiento que en nuestra época será uno de los caballos de batalla del catolicismo social: el *corporativismo.* Y precisamente será un discípulo de Von Ketteler quien formule su teoría.

Llámase Karl von Vogelsang (1818-1890); es un barón del Mecklemburgo, un alto funcionario prusiano, tan feudal de temperamento que, cuando Federico Guillermo IV hace a sus súbditos algunas concesiones constitucionales, se muestra indignado. Pero convertido al catolicismo después de una pascaliana crisis de conciencia, descubre la escuela de Maguncia y, por ella, la existencia del problema social. En 1864 se retira a Viena y se dedica por entero a resolverlo. En su tarea está sostenido por miembros jóvenes, pero importantes, de la alta aristocracia austríaca, el príncipe de Liechtenstein, el conde Von Blome, el conde Von Kufstein; muy pronto llega a redactor de *Das Vaterland,* el diario de los grandes propietarios rurales, federalistas, hostiles al gobierno imperial centralizador y al capitalismo industrial. Y en las columnas de ese diario expone sus ideas con las que, poco a poco, elabora una doctrina.

En buena parte, esas ideas proceden directamente de las de Ketteler. Como éste, denuncia en el capitalismo la exclusiva búsqueda del provecho propio, la iniquidad de un régimen que mantiene al obrero en la miseria y la servidumbre. Va aún más lejos que aquél en diversos puntos, por ejemplo, cuando sostiene que «la propiedad tiene una función social» en términos que recordarán León XIII y Pío XI, o cuando muestra la necesidad de instituir verdaderos Seguros sociales. Pero sobre todo tiene el mérito de situar sus críticas y proyectos en un cuadro general. Según él, «hay que sustituir la actual división horizontal de clases sociales por una división profesional vertical uniendo a patronos y obreros en corporaciones análogas a las de la Edad Media, en las que se sientan solidarios los unos de los otros».[1] Desaparecería así el salario, reemplazado por la participación de los obreros no solamente en los beneficios, sino también en la propiedad de las empresas. Una atmósfera profundamente religiosa —piensa Vogelsang— permitirá el buen acuerdo de todos y el armonioso funcionamiento del sistema; pero ahí está el punto débil de su teoría, porque si en la Edad Media el corporativismo ha sido vigoroso y ha funcionado bien, ¿no fue porque la sociedad entera era cristiana? ¿Lo es aún la del siglo XIX, o puede volver a serlo? Pero eso no impide que las ideas de Karl Vogelsang ejerzan una influencia considerable. Industriales y patronos importantes se inspiran en ellas para realizaciones que después serán con frecuencia imitadas: seguros de enfermedad y vejez, participación de los obreros en los beneficios. Su discípulo, el joven conde Von Blome, difunde esas ideas en su revista internacional *La Correspondance de Genève.* Ahí las descubrirá La Tour du Pin, que a su vez se inspira en ellas.

1. Joseph Rovan, *Le Catholicisme politique en Allemagne.*

1. Vaussard, *Histoire de la démocratie chrétienne* (Francia, Bélgica, Italia).

La situación en Francia ha evolucionado desde 1848 de manera muy diversa. Perdida toda influencia, los católicos demócratas ceden terreno y sólo quedan activos los católicos sociales de derecha, cuyos jefes siguen siendo, tras la muerte de Villeneuve-Bragemont en 1850, Armando de Melun y Agustín Cochin. Los unos, legitimistas, están en la oposición; los otros (y el mismo Melun), aparecen más o menos aliados al Imperio. Napoleón III está dispuesto a ayudarles; quiere ser «social» y, como dice juiciosamente Melun, «está muy bien dispuesto a hacer el bien y a procurar la felicidad del pueblo, pero a condición de que ese bien y esa felicidad le den en cambio alguna cosa: que todo lo que en ese terreno se hace, parezca venir de él...». Por el contrario, el clero y la Jerarquía se interesan muy poco por sus esfuerzos. Pocos son los obispos que, como Monseñor Darboy, Arzobispo de París, se muestren preocupados por la cuestión social. Raros los sacerdotes que se dediquen al apostolado popular, y más raros aún los que comprendan que no sólo con sermones se llevará al proletariado hacia la Iglesia. Los progresos que hace entonces el socialismo, la orientación irreligiosa que adquiere cada vez con más fuerza, contribuyen a crear confusiones y a sostener desconfianzas. Veuillot ve socialistas, revolucionarios, herejes, en todos y en todo lo social. En tales condiciones dificilísimas Melun, Cochin y sus amigos continúan trabajando en el terreno social.

En el plano práctico, su acción no es nada despreciable. La Sociedad de San Vicente de Paúl hace espectaculares progresos: llega a contar con más de 1 300 conferencias, quizá cerca de 1 600; a las famosas visitas añade otras actividades, por ejemplo, la puesta en servicio de los «hornos económicos» —nosotros diríamos «comidas populares»— en los que los miembros de la sociedad van a distribuir raciones alimenticias a los pobres. El movimiento mutualista que alcanza durante el Imperio tan gran desarrollo, es en buena parte obra católica; Armando de Melun es el encargado de elaborar el decreto que establece sus bases y, en el consejo de la Mutualidad, los católicos sociales son muy numerosos. Multiplícanse las sociedades de socorros mutuos católicas, sobre todo en las provincias. Y también a los católicos sociales se debe la creación, y el rápido éxito, de la *Oeuvre des crèches* que se encarga de los niños cuyas madres trabajan y a la que Marbeau une su nombre: e igualmente la fundación de «colonias agrícolas de la infancia», orfelinatos y casas-reformatorios. Su mayor esfuerzo se encauza hacia los patronatos en los que se trata de agrupar a los jóvenes, a los aprendices, para ofrecerles distracciones sanas, una enseñanza posescolar y también el mantenerlos cristianos. Cunden las obras de juventud de ese género: llegan a casi 180. En París, Armando de Melun preside una personalmente, y crea una rama femenina. En Marsella, el abate Timon-David;[1] en Angers, el abate Le Boucher, son infatigables apóstoles de esa modalidad de acción social. Los patronatos tienen incluso su diario, *Le Jeune Ouvrier;* sus directores se reúnen regularmente en congresos para estudiar los problemas en escala nacional. Allí se habla por primera vez de un Apostolado obrero llevado a cabo por el obrero mismo.

Pero son numerosos los indicios que denuncian que aquella actividad, tan meritoria, choca con serias dificultades. Los miembros de la Cofradía de San Vicente de Paúl comprueban que, en determinados ambientes populares, sus visitas no son ya gratas. Observan también que los jóvenes entran cada vez en menor número en sus filas. Las sociedades católicas de socorros mutuos apenas penetran ya en la clase obrera; en París puede incluso hablarse de fracaso. Los patronatos ven acudir a los buenos muchachos, a los dóciles, pero una parte de la juventud obrera les huye. Por otra parte, el movimiento atraviesa una crisis en 1860: algunos quieren dar más autoridad a los jóvenes, y constituir una agremiación católica según el modelo de la de Kolping; otros se oponen a esa tendencia, y Timon-David hace fracasar el proyecto.

1. Acerca de este interesante personaje, cfr. el libro del Canónigo Lecigne (Tolón, 1923), el del Padre Sauvagnac, sobre su *Pédagogie spirituelle* (Marsella, 1953) y la reedición del *Método Timon-David* (1930).

Pruebas múltiples de que el catolicismo social francés se busca a sí mismo. La Sociedad de Economía caritativa, tras algunos bandazos, ha vuelto con energía a sus trabajos: Armando de Melun la preside durante veintiocho años seguidos. Su valor y audacia son innegables. No vacila en escribir que el mundo occidental «vive sobre un volcán subterráneo» y que la explosión social se producirá fatalmente. Se atreve a echar en cara sus equivocaciones a los católicos, reprochándoles «su inmovilidad y su silencio», recordándoles que no basta con evocar ante los pobres «los inenarrables goces del cielo». Y se franquea un paso decisivo cuando, en 1860, los viejos *Annales de la Charité* se convierten en la *Revue d'Economie charitable*: así comienza a distinguirse mejor lo social de lo caritativo y al obrero del pobre. Pero, en total, de congreso en congreso, de artículo en artículo, de discurso en discurso, sigue siempre buscándose una doctrina. Y entonces hallan una los católicos sociales: una que está de acuerdo con sus profundas convicciones, antidemocráticas, antirrevolucionarias, fundadas en una concepción jerárquica de la sociedad y sobre la idea de que, trabajando por la justicia social, se salvará el orden. Esta doctrina es la de Federico Le Play (1806-1882).

Se trata de un hombre considerable, una lumbrera del régimen imperial. Politécnico, ingeniero de minas, comisario general de tres Exposiciones universales, consejero de Estado. Sus ideas se ajustan a la moda. «Un Bonald rejuvenecido, progresivo y científico», dice de él Sainte-Beuve; y Montalembert, cuando en 1864 aparece *La Réforme sociale*, declara sencillamente que «es el libro más fuerte del siglo». Su teoría pretende ser científica. Multiplicando las monografías sobre gran cantidad de ejemplos concretos, sacados de la historia o de la observación en los numerosos países por él visitados, Le Play afirma que pueden deducirse las reglas que permiten a las sociedades ser prósperas. Insiste con justicia sobre las realidades de la familia y del oficio que constituyen las células vivas de la sociedad. Todo lo que destruye la familia, lo mismo las doctrinas irreligiosas que la excesiva industrialización y la proletarización de las masas, debe ser condenado. En el cuadro de la profesión, el antagonismo de clases es un error mortal: los patronos y los obreros deben sentirse solidarios, puesto que, en definitiva, sus intereses son los mismos (y aquí Le Play introduce, por otros caminos, el corporativismo de Vogelsang). Le Play se manifiesta hostil a cuanto proceda de la Revolución. Denuncia los «falsos dogmas» de la «igualdad providencial» y del «derecho perpetuo a la revuelta». Pero no es menos hostil al liberalismo económico que, en nombre del provecho, destruye la familia y degrada al hombre. ¡Tampoco quiere sistemas estatistas, hasta el punto que reclama la supresión de los ministerios de Agricultura, de Obras públicas y de Educación nacional! ¿Cuál será entonces la sociedad ideal? Será «monárquica en la familia y en el Estado», pero «democrática en la comuna y aristocrática en la provincia y en el oficio». Será, en resumen, una especie de inmensa familia, cuyo *Pater familias* estaría representado por todos los que, socialmente hablando, ocupan lo más alto de la escala jerárquica: éstos deben tener conciencia de sus deberes y trabajar por el logro de la armonía orgánica de la sociedad, haciendo reinar en ella el orden y la justicia. En cuanto a los demás, su deber es practicar el respeto: respeto al padre en la familia, a las autoridades sociales, a Dios. Así, cada elemento social, bien colocado en su puesto y lleno del sentido de sus responsabilidades, hará que todo funcione a la perfección.

Innegablemente hay muchos elementos buenos en la obra de Le Play, especialmente en sus ideas sobre el papel de las células sociales, la familia, el municipio, el oficio. El conjunto no puede menos de agradar a los católicos, porque ese «decálogo universal» a que se refiere tiene naturalmente el sentido de los Mandamientos de Dios. Pero Le Play no es expresamente católico —o, mejor dicho, no lo será hasta el fin de su vida—; y la «Sociedad internacional de economía social» cuenta entre sus miembros con protestantes y hasta con agnósticos. Pero su doctrina corresponde en gran manera a las tendencias profundas de los católicos sociales de derecha, demasiado para que no se establezca entre ellos un espontáneo acuer-

do. Asociada a las teorías de la contrarrevolución que, al mismo tiempo y con Blanc de Saint-Bonnet y sus compañeros, van ganando terreno, y que hacen del catolicismo una «máquina de guerra» contra las ideas de 1789, esa doctrina hará carrera.[1] El *Paternalismo* ha nacido y va a señalar toda una corriente del catolicismo social.

En esa perspectiva hay que situar la obra de los católicos sociales franceses bajo el Imperio, para comprender las razones de su semifracaso. Una obra como la de los patronatos —y hasta su mismo nombre— es, a este respecto, muy significativa: trátase de «moralizar» a la juventud obrera, como dice el abate Le Boucher, a fin de que, llegada a la edad adulta, constituya un elemento de orden. En un plano más general, existe la intención de lograr la felicidad del obrero sin pedirle su opinión, sin asociarle a las decisiones concernientes a su suerte, como si fuera un menor de edad o un incapacitado. El paternalismo, de esta manera, alcanza muy mala reputación. «Se desciende, se condesciende al pueblo» —dirá Péguy—. Y sin duda no falta injusticia. Los «paternalistas» han trabajado por mejorar la condición obrera: así hacen esos «patronos sociales» cuyos modelos son Agustín Cochin y su tío Benoist d'Azy, y que en las empresas de las que son administradores, como la Compañía de Orleáns y Saint-Gobain, llegan muy lejos en el esfuerzo social, creando cooperativas para el personal, servicios médicos, sistemas de crédito y hasta asociando a los obreros en los beneficios.[2] Pero el principio mismo del sistema, ¿puede ser aceptable en un momento en que la clase obrera tiene más y más conciencia de sí misma, de su fuerza y sus derechos, y en que recibe con mayor intensidad la influencia del socialismo? ¿Se hacía un servicio al catolicismo al asociarlo a semejante concepto de la acción social? Son muy pocos los que se dan cuenta de que ahí existe un error. Armando Melun tiene la idea de vez en cuando de que el porvenir pertenece a las «asociaciones obreras» —nosotros diríamos a los sindicatos— y a la responsabilidad del obrero mismo sobre su destino; pero reconoce que «el instinto de las clases altas ha rechazado esta tendencia democrática» porque siente que «perdía un privilegio», mientras el pueblo «se queja de que la caridad sea una expresión de supremacía contra él». Más tarde llegará a decir: «Entramos en una era social en la que menos que nunca el bienhechor del obrero deberá hacer sentir que su beneficiencia obliga.» Pero la corriente es ya demasiado fuerte y arrastra al movimiento social católico en un sentido completamente diverso de lo que indican sus justas palabras. En ninguna parte, salvo en algunos escritores poco conocidos, y cuya obra pasará por mucho tiempo inadvertida, como Francisco Bourgeois, se propone la idea de que «confiando a los obreros católicos la responsabilidad de las obras sociales católicas, se evitará la descristianización y la lucha de clases y se llegará a una real mejora social». En la práctica, las excepciones son raras. León Harmel, patrono social, que en Val des Bois ensaya, hacia 1870, una experiencia totalmente exenta de espíritu paternalista. Y Maurice Maignen, de la Cofradía de San Vicente de Paúl que, con su *Cercle Montparnasse*, intenta salir del estrecho marco del patronato de aprendices y asociar a los obreros adultos a la vez a la promoción social y a la recristianización: ese Maurice Maignen, que será el iniciador de La Tour du Pin. Pero sólo son casos aislados.

Alrededor de 1870, el movimiento social católico parece concluir en el corporativismo y el paternalismo, igualmente «contrarrevolucionarios». En Bélgica, Charles Périn, sucesor de Charles de Coux en su cátedra de Lovaina, denuncia con vigor los abusos de que es víctima la clase obrera, y reclama valerosamente refor-

1. Se ha señalado con frecuencia que el paternalismo de Le Play no es necesariamente cristiano. La autoridad jerárquica ejercida por los mejores o los mejor situados, puede estar basada en principios nada cristianos. En cierto sentido, las tecnocracias cuya dictadura anuncia Burnham como fatal, derivan también de Le Play.

2. Pero la finalidad sigue siendo evidentemente paternalista. Así Cochin dirá en el Congreso de Malinas: «Respetad las grandes fortunas porque suponen grandes virtudes prácticas, un trabajo industrioso, una economía perseverante.»

mas; pero no las concibe más que en el marco de un corporativismo cristiano autoritario y en un esfuerzo por mejorar la moral y el espíritu cristiano lo mismo entre los patronos que entre los obreros. El «socialismo cristiano» en que se apoya preconiza la renuncia, la abstinencia, la castidad voluntaria, aceptando como fatal y bueno en sí el progreso y la industria. Es muy escuchado y seguido. Y cuando Ducpétiaux, apoyado en los resultados de minuciosas encuestas llevadas a cabo por él acerca de la situación de las clases obreras, sobre el filósofo republicano Francisco Huet, y el periodista Adolfo Bartels, fundador del *Débat Social,* exigen para el catolicismo social belga una orientación más democrática y progresista, apenas hay quien les siga. «La causa primordial del desorden social —dirá un orador en el Congreso de Malinas de 1868— está en el olvido de los deberes que la religión católica impone tanto a los obreros como a los patronos, y el remedio principal está en la vuelta a la práctica de esos deberes.» Y la dirección de la *Fédération des sociétés ouvrières catholiques,* fundada en 1868, es exclusivamente burguesa. Manning, en Inglaterra, no piensa de otro modo, incluso cuando su insuperable caridad le valga el ser llamado «Padre de los Pobres y Cardenal de los obreros». Gaspard Descurtis, gran realizador de obras sociales en Suiza, obedece a los mismos principios. En Italia, donde el estudiante Nicolo Rezzara se prepara a una acción social más audaz, el joven Cardenal de Perusa, Joaquín Pecci, que, sin embargo, ataca con tanta vehemencia «el indigno abuso de los pobres y los débiles por parte de quienes los explotan en provecho propio», y que juzga tan exactamente «el vicio de las fábricas modernas» que consiste en aislar al dueño del trabajador y reducir a éste al nivel de una máquina, que utiliza incluso el vocabulario marxista para denunciar «la ley del bronce», no propone aún como solución más que el retorno al Cristianismo y a la Iglesia, «que da al trabajo su dignidad, su potencia de producción y concilia la ruda obligación con la libertad humana»; León XIII irá más lejos.

Por lo que toca al Papa reinante, a Pío IX, ¿qué puesto ocupa en toda esta corriente? Un lugar bien modesto, hay que reconocerlo. Para denunciar las iniquidades sociales no brota de su pluma ninguna de esas frases fulgurantes que halla para vituperar al liberalismo, al socialismo y a las potencias revolucionarias. Sin duda alguna, Emilio Keller, al comentar en su libro *La Encíclica del 8 de diciembre de 1864,* se aplica hábilmente a demostrar que en la *Quanta Cura* y en el *Syllabus* no solamente hay principios básicos que permitirían a una sociedad justa eliminar el problema social, sino también elementos positivos en los que puede hallarse el esbozo de una doctrina social, tan alejada del sistema socialista como de la economía política liberal.[1] Rehacer una sociedad cristiana es el único remedio ideal y soberano, sin duda alguna, pero no es tan fácil de aplicar en la situación presente. Y por otra parte, el *Syllabus,* estrechamente interpretado, contribuye a orientar al catolicismo social en el sentido de la contrarrevolución, de un retorno a las jerarquías sociales y al paternalismo.[2]

Tras cincuenta años de esfuerzos

Medio siglo ha pasado, en 1870, desde que los católicos comenzaran a despertar a la conciencia social. Tesoros de buena voluntad, de generosidad y de valor han sido derrochados por ellos. ¿Con qué resultados? La primera respuesta que acude a la mente es: bien escasos. El catolicismo social no ha logrado aún alcanzar un puesto entre las grandes corrientes de ideas y los grandes movimientos que arrastran consigo a aquella época. No ha logrado sacudir la indiferencia social de la gran masa católica, que

1. Sabido es que, leyendo en su cautividad en Alemania, el libro de Keller, dos jóvenes oficiales franceses, Alberto de Mun y René de La Tour du Pin, descubrirían la cuestión social.

2. Alberto de Mun llegaría a decir que entre su obra social y el *Syllabus* hay la misma relación que «entre el producto y el principio, entre el efecto y la causa, entre el hijo y la madre».

sigue prisionera de sus rutinas, de su egoísmo o, en el mejor de los casos, de una concepción en exceso espiritual e individual de la religión. Tampoco ha conseguido reconquistar seriamente a la clase obrera; y, si es exagerado decir con el Padre Barbier, gran enemigo de todo lo católico social, que las obras católicas no cuentan más que con «los atrasados de la industria, los parásitos de las fábricas, bedeles de bastón roto y sacristanes jubilados», hay que admitir, desde luego, que lo más selecto del mundo obrero no ha vuelto a la grey de Cristo.

Pero sería absolutamente injusto atenerse nada más a este balance decepcionante. Gracias a la acción, muy desordenada, es cierto, y hasta contradictoria, de los diversos grupos de católicos sociales, un número creciente de católicos ha descubierto que existe un problema social que pone en tela de juicio su propia religión y que es deber suyo trabajar por resolverlo: no son aún muy numerosos, pero siguen en la vanguardia de un ejército que crecerá después. Se han destacado algunos grandes principios, especialmente en lo que toca a los deberes de los ricos y los patronos, en cuanto a la función social de la propiedad, y, sobre todo, se ha impuesto la idea de que en la enseñanza de Cristo, en la tradición de la Iglesia, se pueden y deben hallar las normas para resolver el problema social. También se destaca un esquema ideal de esos esfuerzos del pensamiento y la acción: el de una sociedad más justa, más fraternal, de la que serían eliminados a la vez la explotación del hombre por el hombre y el antagonismo de clases.

El fracaso —si es que hay fracaso— o, por mejor decir, el semifracaso, se debe en parte a causas independientes de la acción de los católicos, y en parte a su insuficiencia en este punto. No es culpa suya el que los acontecimientos de 1848, al provocar la reacción política y social que hemos visto, eliminen la mitad de entre ellos, y precisamente aquella mitad que mejor sentía su época, sus exigencias, y que era la mejor capacitada para oponerse a los socialismos, colocándose en el mismo terreno que ellos. Pero su error consistió en no hacer un esfuerzo lo bastante serio para comprender con profundidad las condiciones de su tiempo, el mecanismo del sistema capitalista y sus consecuencias: las consecuencias que traía para la Iglesia.

Muchos de aquellos católicos creyeron que podría reformarse la vida social simplemente luchando contra la injusticia, sin darse cuenta de que las condiciones sociales y las instituciones debían ser reformadas en sí mismas. Para decirlo en una palabra, el catolicismo social que entonces comenzaba estaba cruelmente falto de doctrina: eso era excusable hacia 1830, en la época en que, como dice Engels, «a la no madurez de la producción capitalista, a la inmadurez de las clases, corresponde la de las teorías»; pero no es tan explicable en 1870; ha ocurrido un gravísimo retraso con respecto a los grandes doctrinarios del socialismo ateo. Como sucede en otro terreno, aunque vecino, por cierto, el de la especulación pura, de la crítica y de la filosofía, a los católicos de 1815 a 1870 les ha faltado demasiado, en el plano social, inteligencia creadora, audacia constructiva, poder de análisis y de síntesis. ¿Puede hablarse de equivocación? ¿Qué clase social, qué pueblo y la Iglesia misma es acaso responsable de los genios que nacen o no nacen en su seno?

Pero uno se pone a veces a imaginar lo que hubiera sido el destino del mundo si *El Capital* hubiera sido escrito por un católico, o si Carlos Marx no hubiera sido ateo…

VII. ORBIS TERRARUM

Orbis terrarum

Enumerando los títulos que el catolicismo posee para exigir la fe de la humanidad, el Concilio Vaticano, en su última sesión solemne, puso entre ellos, a la cabeza, «la sorprendente propagación de la Iglesia a través de todas las naciones». Aquella afirmación estaba fundada: la historia del siglo que estudiamos proporcionaba una brillante prueba. Lejos de limitar su actividad a aquellas regiones de la tierra en que se había establecido mucho tiempo atrás, lejos de limitarse a resolver los arduos problemas que en esas regiones encontraba, la Iglesia católica encontró una vez más esa fuerza de expansión, esa vocación de apostolado que otrora hicieron su grandeza y su gloria. Eran ya incontables los puntos del globo donde, muchas veces al precio de pruebas y sufrimientos extraordinarios, sus hombres plantaban la cruz y preparaban los campos para próximas cosechas. Podíase admirar el vigor con que se afirmaban frente a sus competidores —más aún adversarios— las jóvenes iglesias de la América del Norte, las de Estados Unidos igual que las del Canadá. Sí: aquella propagación tenía algo de «sorprendente».

Sobre todo si se comparaba la situación de 1870 con la de comienzos de siglo. Entonces, en el instante mismo en que la Revolución sacudía los fundamentos de la vieja Europa cristiana, hubiérase podido creer en una definitiva detención de la expansión católica. Dañadas ya cruelmente por los acontecimientos de la edad de las luces, las Misiones no ofrecían más que campos de ruinas. Frente a la marea viva de las iglesias y sectas protestantes, el catolicismo de Norteamérica parecía tener que luchar fuertemente para conservar sus posiciones. ¡Qué cambio sesenta años más tarde! Podía hablarse, punto por punto, de un retorno: allí donde el catolicismo parecía a punto de desaparecer en otro tiempo, o había quedado reducido a una actitud de angustiada defensa, ahora se le veía dispuesto y resuelto a la conquista. A un melancólico balance sustituía un positivo éxito.

Sin duda alguna ha podido observarse que esa recuperación de la expansión católica se sitúa en el cuadro de los acontecimientos históricos que, en cierta medida, lo explican y, en todo caso, con respecto a algunos puntos precisos, lo han ayudado. Al menos dos son de gran importancia: el aflujo de emigrantes a América del Norte, por una parte; y por otra, el impulso que en el siglo XIX lleva a los europeos hacia la exploración de los continentes y la expansión «colonial». Efectivamente, estos acontecimientos han podido ayudar a la expansión católica: la llegada en masa a los Estados Unidos de irlandeses e italianos ha supuesto una buena oportunidad para la iglesia de América. Y veremos que en diversos casos —aunque no en todos— las Misiones pudieron ser ayudadas y protegidas por los gobiernos colonizadores. Pero esas condiciones históricas están lejos de explicar el impulso, literalmente prodigioso, que decidió a tantos hombres y mujeres a exponerse a los peores riesgos para ir de nuevo a enseñar el Evangelio a algunas tribus de negros, de indios o de esquimales; como tampoco explican el empeño que pusieron los canadienses franceses católicos en no dejarse absorber por los victoriosos protestantes. En gran proporción, las circunstancias son lo que los hombres hagan. Ni la expansión colonial ni la afluencia de emigrantes hacia los países nuevos de América hubieran servido a la Iglesia si ésta no hubiese contado entonces con reservas de valor y energía y con una profunda vitalidad.

Y aquí está una de las dos grandes señales —la otra es la fuerza de la vida espiritual en su seno[1]— por las que puede reconocerse que esta Iglesia católica, atacada por tantos adversarios, enfrentada a tan terribles problemas, no era ese otro «hombre enfermo» del mundo de que hablaban algunos. Es posible que en el terreno de la política hubiera podido trazar su camino de modo diverso a como lo hizo. Quizás en el plano de las ideas hubiera podido desearse más fuerza creadora. Pero no es menos cierto que aquella Iglesia del siglo ateo conservaba en sí un poder de renovación, una juventud extra-

1. Este tema será desarrollado en el capítulo próximo.

ordinaria. Sus santos dan testimonio de ello, igual que aquellos de sus hijos que cayeron mártires en la amarilla Asia, en Oceanía, en África. Una Historia de la Iglesia en el siglo XIX quedaría gravemente incompleta si, al relato de las luchas políticas y sociales, o al de los grandes conflictos ideológicos, no se añadieran dos capítulos: el que escribieron en el misterio de la total entrega tantas almas consagradas, y el que trazaron con su sangre, su sudor y sus lágrimas los testimonios de una raza poco dispuesta a extinguirse, los aventureros de Dios.

Sobrevivencia y renovación de la iglesia canadiense

Apenas hay historia peor conocida fuera del país que la ha vivido que la del Canadá francés a partir de la conquista inglesa. Cuando se evoca a aquel país, dos grandes imágenes se imponen a la mente: por una parte, la de la colonia real de otros tiempos, creciente en la audacia y el sacrificio, lanzada a civilizar y evangelizar inmensos territorios, capaz de constituir en las orillas del San Lorenzo una auténtica «Nueva Francia», tras lo que hubo de sostener una lucha desigual y heroica y sucumbir a la superioridad numérica: es el Canadá de Cartier, de Champlain, de los jesuitas mártires de Montcalm; y de la otra parte, la imagen del Canadá francés de hoy, rico, poderoso, sólido, parte considerable de lo que fue el Dominio británico y cuyos hijos se hallan naturalmente asociados por los vencedores de ayer a un común destino. Pero entre ambas imágenes, la general ignorancia parece abrir un vasto paréntesis. ¿De qué manera, por qué prodigio, o por qué virtudes, los descendientes vencidos de las llanuras de Abraham [1] consiguieron llegar a la situación brillantísima en que hoy los vemos? Ha podido hablarse de un supremo esfuerzo.[1] En todo caso, constituye la gran historia de la resistencia, de las luchas, de la reconquista de sus derechos legítimos realizados por un pueblo. Y a todo ello está estrechamente asociada la Iglesia católica.

1. Llanura en la que se desarrolló, a las puertas de Quebec, la suprema batalla, en la que cayó Montcalm.

Se dice con harta frecuencia que lo que ha permitido a los canadienses franceses sobrevivir es la extraordinaria vitalidad demográfica de que han dado prueba esas magníficas familias de doce a veinte hijos que constituyeron y constituyen aún el orgullo de su raza. Es verdad que las cifras son sorprendentes; en el «Bajo Canadá», la actual provincia de Quebec, eran aproximadamente 65 000 en el momento de la derrota; pasarán a 525 000 en 1840 (de los 650 000 habitantes en total) y a 930 000 (sobre un total de 1 200 000) en 1871. Mas, sin llegar siquiera a plantear la cuestión de saber si la estricta moral católica y el clima familiar establecido por la tradición cristiana han pesado mucho en ese prodigioso crecimiento demográfico, uno puede preguntarse si esa abundancia hubiera bastado, por sí sola, para mantener la raza, de no haber intervenido otros factores. Aquel pueblo de campesinos, dirigido y dominado por los ricos conquistadores, emprendedores y hábiles, ¿no hubiera terminado por dejarse invadir por los modos de vida y las ideas de sus vencedores, si no hubiera existido en su seno una fuerza moral sólidamente organizada y resuelta a defender superiores intereses? Esa fuerza moral es la Iglesia, con sus sacerdotes y hasta sus obispos, surgidos del pueblo, sus jerarquías y sus tradiciones. Es ella quien, para defender el depósito espiritual cuya guarda ejerce, se empeñó en mantener a los canadienses lo más franceses que fuera posible, a fin de conservarlos católicos, ya que el vencedor y ocupante se identificaba con la herejía protestante. Y los canadienses se dieron cuenta de que aceptar la estructura del catolicismo, sus normas, su disciplina, era el mejor medio de seguir siendo lo que eran. He aquí un caso bien raro en que la intervención de la Iglesia en el terreno político condujo a felices resultados.

1. Monseñor Albert Tessier, en su *Histoire du Canada.*

Tras el hundimiento francés en 1763,[1] la situación del Canadá era penosa. No solamente «encerrados entre fantásticas fronteras que les aprisionaban en el valle del San Lorenzo», los descendientes de los grandes pioneros de los «corredores de selvas» se veían tratados como habitantes de segunda categoría en el país que ellos mismos conquistaran, sino que se hallaban amenazados en su fe religiosa y en sus más sagradas libertades. El artículo IV del Tratado de París les garantizaba desde luego el derecho «a practicar el culto de su religión según los ritos de la Iglesia romana», pero con esta inquietante restricción: «en tanto que lo permitan las leyes de la Gran Bretaña». Ahora bien, esas leyes —el Bill del Test y otras— separaban precisamente a los católicos de todos los cargos públicos, de todos los derechos políticos e incluso de varios derechos civiles. Era de temer que el Canadá se convirtiera en una segunda Irlanda, que fuera entregado como la gran isla católica a las persecuciones o, en el mejor de los casos, a las medidas minuciosas y vejatorias de los vencedores herejes. Situación tanto más grave cuanto que las mismas filas de la Iglesia acusaban rudamente el golpe de la derrota; muchos sacerdotes franceses abandonaban la desgraciada «Nueva Francia»: en seis años, 60 de 196; la entrada de los sustitutos estaba formalmente prohibida; y las órdenes religiosas, cuya acción había sido tan decisiva en el desarrollo del país, jesuitas y recoletos, veían prohibírseles el reclutamiento de nuevos candidatos.

Muy pronto —seis meses después de la firma del Tratado— pareció claro como la luz del día que, en lugar de la tolerancia oficialmente prometida, aquellas gentes se hallarían frente a una tentativa para inducir a los católicos a abandonar su Iglesia, en la esperanza —a la vez— de asimilarlos. El gobernador Murray, que al principio aplicó las cláusulas del Tratado con «exacta justicia», a la que rindieron homenaje las autoridades religiosas, recibió de Londres precisas instrucciones para que no tolerara «ninguna jurisdicción eclesiástica procedente de Roma», ayudara a «establecer la iglesia anglicana» e incitara a los habitantes a abrazar el protestantismo, cosas todas que debía hacer «evitando cualquier fricción». El objetivo estaba claramente indicado: colocar a todo el país bajo la ley inglesa. Para la Iglesia católica, lo mismo que para los canadienses franceses, era una cuestión de vida o muerte. Había que luchar para sobrevivir. Entablóse así una guerra fría entre los nuevos dueños y los pocos cientos de hombres que tomaron sobre sus hombros los destinos de su fe y de su pueblo. Con alternativas de tensión y de calma, esa guerra duraría cien años.

La política preconizada por la Iglesia y que, en su mayoría, siguieron los fieles, fue tan prudente como hábil y llena de realismo. La situación era, pues, clara: Francia había perdido el Canadá y no volvería más allí; en consecuencia, era estéril abrigar ilusiones y esperar un desquite; más valía practicar para con el vencedor una estricta lealtad. Pero a cambio había que exigir la igualdad de derechos, y especialmente la de los derechos religiosos, para lo cual había que resistir por todos los medios a las veleidades del protestantismo oficial. Semejante política fue puesta en práctica desde el comienzo. Mientras los ingleses trataban de hacer de Quebec una capital protestante y gobernar el país conquistado por las leyes de Gran Bretaña, los canadienses, antes de prestar el juramento del Test, abandonaron sus funciones públicas y las dejaron en manos de aventureros llegados de Londres, que chocaron con innumerables dificultades. No se gobierna con facilidad a un pueblo que unánimemente se niega a ser gobernado. Después de diez años de un régimen análogo a una ocupación militar, los ingleses lo comprendieron así, y en 1774 Jorge III, a pesar de las manifestaciones de los antipapistas, firmó el *Acta de Quebec*, que dispensaba a los católicos del juramento del Test, reafirmaba la libertad de cultos, restablecía los usos jurídicos franceses y, al mismo tiempo, ampliaba hasta el Labrador y los Grandes Lagos las estrechas fronteras de 1763. Medida prudente, porque

1. En *«La Era de los Grandes Hundimientos»* dejamos esta historia religiosa del Canadá en esa fecha, porque la historia de la resistencia a la influencia inglesa y protestante forma un bloque o, mejor dicho, una sola corriente entre 1763 y 1867.

la Guerra de Independencia americana hubiera podido suscitar entre los canadienses el deseo de unirse a los rebeldes. Pero no hicieron nada de eso: el Obispo de Quebec, Monseñor Briand,[1] les aconsejó que no dieran oídos a las sediciosas proposiciones de los «Insurgentes» —que en su mayoría eran protestantes—, y cuando apareció un ejército americano frente a Quebec, los canadienses franceses ayudaron a los ingleses a alejarlo.

Pero tal actitud no tuvo las felices consecuencias que pudieran esperarse. La proclamación de la independencia trajo consigo la emigración desde los nuevos Estados Unidos de más de cincuenta mil ingleses leales que fueron a instalarse a orillas del San Lorenzo, en la antigua Acadia, convertida ahora en Nueva Escocia, y en el Nuevo Brunswick, creado entonces. Pero también se instalaron en el Canadá francés. Eran, en su mayoría, anglicanos, muy celosos de su fe antirromana. Uno de sus jefes, el Obispo Inglis, se manifestó especialmente virulento; propuso la creación de escuelas gratuitas «neutras», regidas de hecho por anglicanos y protestantes, a fin de hacer la contra a las escuelas católicas, que seguían manteniendo su vitalidad. La protesta del Obispo de Quebec, Monseñor Hubert, fue de tal tono, que las autoridades no insistieron más y renunciaron a aquella nueva ofensiva anticatólica. Viendo lo cual, los antiguos «lealistas» organizaron una campaña para ser separados de aquellos cincuenta mil canadienses franceses, en los que no llegaban a penetrar; en 1791 se atendió a su petición y se decretó la división: el Bajo Canadá (actual Quebec) quedaba separado del Alto Canadá (Ontario), donde los descendientes de franceses estaban en menor proporción. Ambas regiones evolucionarían de manera muy diversa; y la primera se convertiría en ese bastión católico que conocemos.

Pero la situación religiosa no permanecía menos difícil. La falta de sacerdotes se dejaba sentir cada vez más duramente; las vocaciones locales eran insuficientes; las obras de enseñanza y de caridad decaían. Verdad es que se habían llevado a cabo valerosos esfuerzos: así en 1737, la Madre D'Youville (beatificada el 4 de mayo de 1959) creaba, en medio de enormes dificultades, sus «Hermanas de la Caridad de Quebec», llamadas «Hermanas Grises», cuyo hábito aparecería en todas partes: en las Misiones, en los hospitales, en los hospicios, y siempre igualmente admirables: ¡hoy son 7 500! Pero los jefes de la Iglesia se mostraban inquietos: ¿Podría mantenerse vivo el catolicismo en aquel pueblo que crecía tan rápidamente, con ese clero tan escaso, insuficientemente formado, y con tan pocas vocaciones? Dos hechos de orden diferente pusieron fin a esos temores y galvanizaron las energías. El primero fue la llegada de unos cincuenta sacerdotes franceses expulsados por la Revolución, y a los que las autoridades británicas no se atrevieron a negar asilo; todos fueron modelos de virtud, caridad y celo apostólico, y en el clero local hicieron gran labor de fermento. El otro hecho decisivo fue la subida a la sede de Quebec, en la que permanecería más de veinte años (1806-1829), de un hombre notabilísimo: Octavio Plessis.

Nacido en el seno de una familia de diecisiete hijos —su padre era un simple herrero—, aquel sacerdote profundamente espiritual unía la firmeza de carácter al espíritu de empresa y al conocimiento de los seres y el tacto político. Al mismo tiempo que reorganizaba las parroquias de su inmensa diócesis, enviaba vicarios generales para que le representaran en las regiones más apartadas, se interesaba de cerca en la renovación de su seminario y sabía hacerse respetar por los ingleses. En el instante en que Monseñor Plessis fue nombrado para aquella sede, la situación política acababa de hacerse tensa de nuevo. Los anglicanos y protestantes de la administración habían lanzado una doble ofensiva antipapista y antifrancesa: un nuevo organismo escolar, llamado *Instituciones reales*, fue creado como único capacitado para recibir las subvenciones oficiales, para fundar escuelas y colegios destinados a imponerse a la enseñanza católica, especialmente a la de los jesuitas, cuyos bienes eran confiscados; al mismo tiempo, unas hábiles distribuciones de tierras permitían

1. Los ingleses no reconocían su título episcopal, puesto que ignoraban cuanto se refiriera a Roma.

implantar grandes propietarios, elegidos desde luego entre la religión de los gobernantes. La firmeza de Monseñor Plessis contrarió esos proyectos. Por orden suya los canadienses franceses se negaron a enviar a sus hijos a las nuevas escuelas; la Institución Real no pudo abrir más que una veintena en veinte años. Y los sacerdotes trabajaron todo lo posible para retener a los campesinos dispuestos a emigrar.

La guerra que en 1812 estalló entre los Estados Unidos e Inglaterra fue para el gran Obispo la ocasión de marcarse unos tantos decisivos. Predicó la lealtad, animó el reclutamiento de milicias entre su grey, se manifestó públicamente satisfecho del fracaso que por tres veces experimentaron los americanos al tratar de invadir el Canadá. (Una de las victorias fue lograda en Chateauguay por un canadiense francés, Charles de Salaberfry.) Londres comprendió y, en agradecimiento, reconoció oficialmente como Obispo a quien hasta la víspera no se designaba más que como «superior» o «superintendente» del clero romano; concedióle incluso un tratamiento y, por último, le nombró miembro del Consejo Legislativo. Poco después, los vicarios enviados al Alto Canadá, a Nueva Escocia y Nuevo Brunswick recibían a su vez el título episcopal. Y el Papa Pío VII elevaba a Monseñor Plessis a la categoría de Arzobispo; Quebec era sede metropolitana. Para el hijo de un herrero aquello era un brillante triunfo.

También fue para la iglesia canadiense el comienzo de una primera recuperación. En posesión de un título oficial y de un gran prestigio en la Asamblea, Monseñor Plessis prosiguió su obra constructiva. Fue votada una ley que autorizaba a las «casas parroquiales» a abrir y mantener escuelas; creáronse más de 1 500 en siete años; al mismo tiempo se fundaban colegios o seminarios menores. La escuela se convertía en bastión del catolicismo canadiense. Al mismo tiempo, dando pruebas de su vitalidad, la iglesia canadiense resucitaba su vocación misionera, la de sus antepasados franceses, y el abate Provencher partía hacia el río Rojo. La ley votada por las Cámaras británicas sobre la emancipación de los católicos (1829) creaba un clima favorable. Parecía abrirse una vida nueva para el catolicismo canadiense. Roma instituía nuevas diócesis: la de Montreal en 1836, y el Parlamento votaba nuevas facilidades para las escuelas normales católicas.

Pero ese impulso iba a ser interrumpido en seco. Una crisis estalló en todo el país, cuyas causas no eran religiosas propiamente: la prueba es que sacudió con la misma fuerza a las provincias habitadas por anglosajones. Las causas fueron complejas: rudeza excesiva de ciertos gobernadores, voracidad de algunos funcionarios —a los que se llamaba «la pandilla del castillo»— y deseo legítimo de reformas fiscales. Entre los canadienses franceses el movimiento reformista fue dirigido por un hombre bullicioso, más audaz que prudente, Papineau, que halló aliados en algunos católicos que juzgaban demasiado prudente la política de los obispos y demasiado acomodaticia para con los «condenados ingleses». Inútilmente los intranquilos obispos trataron de calmar los ánimos, llegando a amenazar con penas canónicas a quienes participaran en una revuelta de la que aseguraban que «no sólo sería ineficaz, sino funesta» a los intereses de la religión. No por ello dejaron de estallar violentos incidentes. El gobierno británico los reprimió duramente; muchas aldeas ardieron, hubo deportaciones y ejecuciones capitales. ¿No había motivos para esperar, en respuesta, una reanudación de la ofensiva anticatólica? De hecho, no ocurrió en forma violenta; pero el gobernador lord Durham propuso reunificar las dos partes del Canadá en un solo Estado, a fin de que el elemento anglo-protestante, enormemente acrecentado por la emigración hacia Ontario, dominara al elemento católico. A ello ayudaron algunas medidas administrativas. En vano los Obispos de Montreal y Quebec protestaron en un documento apoyado por 40 000 firmas. En 1840, el *Acta de Unión*, que fusionaba ambas partes del Canadá, era firmada por la reina Victoria. En la nueva Cámara, el Alto Canadá, que no tenía más que 400 000 habitantes, contaría con tantos diputados —cuarenta y dos— como el Bajo Canadá, poblado por 650 000 almas...

Pero la maniobra fracasó. Paradójicamen-

te, la «Unión forzada» que, en la intención de sus autores, debía fundir en fin de cuentas a los católicos en la masa protestante, señaló para aquéllos el comienzo de una nueva época de vigor. En el terreno propiamente político los diputados canadienses franceses, guiados por un joven de 32 años, Hipólito Lafontaine, tan hábil como prudente, constituyeron un bloque y muy pronto hubo que contar con ellos. Fracasó una tentativa para hacer del inglés único idioma oficial. Otra para modificar la legislación escolar condujo en fin de cuentas a su mejora a favor de las escuelas católicas, que llegaron casi a la cifra de 2 000. Un joven gobernador, lord Elgin, comprendió que era inútil proseguir aquella politiquería de vejaciones. Y, a pesar de Papineau, siempre bravío, Lafontaine compartió sus puntos de vista. Tratábase de establecer un régimen en que ambos elementos étnicos tendrían los mismos derechos e idéntica importancia. A pesar de los furores de los ingleses fanáticos, que le arrojaron un día huevos podridos y llegaron a incendiar el Parlamento de Montreal, y de los, no menos vivos, de los católicos extremistas, que conspiraban para asesinar al «jefe» Lafontaine, el joven virrey se mantuvo firme, y en 1851 la reina Victoria firmó un nuevo decreto que garantizaba las libertades y derechos de los canadienses franceses católicos. La valerosa resistencia de todo un pueblo no solamente había hecho fracasar el plan de sus adversarios, sino que obtuvo para sí mismo un triunfo decisivo.

Pero eso no era todo. A esa renovación política iba asociada una renovación espiritual no menos rica de porvenir. El mérito, una vez más, pertenecía a un gran prelado, el segundo Obispo de Montreal, Monseñor Ignace Bourget. Era un campesino, el undécimo de una familia de trece hijos; hombre vivaz y alegre, siempre en movimiento, cuyo afable y casi tímido aspecto ocultaba una energía sin debilidades. Situado, en la primavera de 1840, al frente de la inmensa diócesis en la que permanecería durante cerca de cuarenta años, se impuso ante todo como jefe de la iglesia canadiense, a la que dio un extraordinario impulso. La situación con que se encontró lo era todo menos buena: 300 sacerdotes para 500 000 fieles; una grave disminución de la práctica religiosa; peligrosos progresos de las ideas subversivas y de la constante propaganda protestante de la French-Canadian Missionary Society. ¿Cómo reaccionar ante todo ello? Al país le faltaban medios y hombres. Monseñor Bourget tuvo entonces una idea que debía asegurar el porvenir espiritual de su pueblo; dirigió sus ojos hacia Francia.

Tal idea le fue sugerida por dos hechos igualmente significativos y capaces de infundirle ánimos. En 1837, arguyendo que no eran sacerdotes, cuatro Hermanos de las Escuelas Cristianas habían logrado instalarse en Montreal; sus escuelas obtuvieron un vivo éxito; tanto, que un año después tuvieron que abrir otras en Quebec y en Trois-Rivières; en el instante en que la enseñanza católica canadiense en pleno desarrollo tenía tanta necesidad de maestros, los Hijos de San Juan Bautista de La Salle se ofrecían para formarlos. Poco después, durante el año 1840, un Obispo francés, el de Nancy, Monseñor Forbin-Janson, a quien serias dificultades con sus diocesanos habían obligado a abandonar su sede durante la Revolución de 1830, hizo un largo viaje por América, los Estados Unidos y el Bajo Canadá, donde sus misiones alcanzaron un clamoroso éxito: el número de comuniones pascuales aumentó mucho; ciudades enteras se «convirtieron».

Monseñor Bourget dedujo de esas dos experiencias que la iglesia de la vieja madre patria, entonces en pleno desarrollo espiritual, podría proporcionarle los refuerzos que tanto necesitaba. Y embarcó para Europa. Su llamamiento fue escuchado. No solamente los jesuitas aceptaron volver a aquel país en el que tantos de sus antepasados habían muerto mártires, y los sulpicianos franceses apoyaron a sus hermanos de los seminarios canadienses, sino que muchas congregaciones recién fundadas vieron allí una ocasión para emplear sus jóvenes energías: Clérigos de San Viator, Padres de la Santa Cruz, que se dedicaron sobre todo a la educación; Oblatos de María Inmaculada, Hijos de Monseñor Mazenod, que añadirían en el Gran Norte una página sorprendente a la epopeya de las Misiones. Entre las mujeres no fue menor el en-

gel».

tusiasmo: para acudir en ayuda de las ursulinas, las Hijas de Margarita Bourgeoys, las hospitalarias, las Hermanas Grises, llegaron sucesivamente las Damas del Sagrado Corazón, las Hermanas de la Santa Cruz, las de la Presentación, las religiosas lyonesas de Jesús-María y las religiosas del Buen Pastor de Angers, dedicadas a la redención de jóvenes perdidas. Esta aportación de los equipos franceses sería decisiva. «Hay que conceder un puesto importante a Francia en el movimiento de renovación espiritual e intelectual que transforma al pueblo canadiense a partir de 1840 —escribe Albert Tessier—. Sería falsear la Historia y faltar a los más elementales deberes de gratitud el minimizar los servicios hechos por nuestra antigua patria, en un momento en que nuestra raza emprende una difícil reconquista de su alma.»

Al mismo tiempo que realizaba estos nuevos injertos en el viejo tronco, Monseñor Bourget trabajaba por desarrollar los institutos y congregaciones del mismo Canadá y por crear otros nuevos. Fue sobre todo ayudado por las mujeres, y de su Episcopado data la sorprendente proliferación y la prosperidad de las órdenes femeninas que tanto sorprenden hoy a los viajeros. Las Hermanas Grises, que no llegaban a 30 en 1840, conocieron con la Madre Mallet un rápido desarrollo que les permitió orientarse decididamente hacia las Misiones. Las Hermanas de la Congregación, las Hospitalarias de Montreal, se difundieron hasta fuera del Bajo Canadá. Al servicio de la caridad, Emilia Tavernier fundó las Hermanas de la Providencia; Rosalía Cadron, las Hermanas de la Misericordia; María Roy, el Buen Pastor de Quebec; para la enseñanza, tanto la de las ciudades como la de los campos, surgieron las Hermanas de los Santos Nombres de Jesús y María, las Hermanas de Santa Ana, las de la Asunción de Nicolet; agrupáronse también las contemplativas puras, las Adoratrices de la Preciosa Sangre, de Aurelia Caouette, y, muy avanzadas para su época, las auxiliadoras del clero, las Hijas de San José, fundadas por el sulpiciano francés Antonio Mercier.

Esta proliferación de institutos religiosos no es más que un aspecto de la obra llevada a cabo por Monseñor Bourget y, con él, por un creciente número de obispos y sacerdotes, a quienes estimulaban su palabra y ejemplo. En 1850 un primer Concilio de Quebec reunió a cinco prelados, que pudieron ya enorgullecerse de los resultados obtenidos. Los seminarios se reorganizaban, aumentaban las vocaciones, multiplicábanse las casas de beneficencia, hospitales y hospicios. La Sociedad de San Vicente de Paúl fundaba en 1846 su primera Conferencia. Por doquier elevábanse nuevas iglesias: las que vemos todavía hoy. El pueblo había vuelto a la Iglesia; se difundía la Sociedad de Buenos Libros; por consejo de Monseñor de Forbin-Janson fue fundada una sociedad de templanza, la Cruz Negra, para luchar contra la embriaguez, y en diez años lograba 400 000 afiliados.

El más importante medio de este regreso de todo un pueblo a la Iglesia era la enseñanza. No en vano habían luchado tanto los católicos por salvar sus escuelas. En el Bajo Canadá, en adelante fueron los dueños exclusivos de la enseñanza. Un católico selecto, el doctor Meilleur, verdadero apóstol, convertido en superintendente de la enseñanza, se dedicó con entusiasmo a la organización de la educación primaria. Los colegios de enseñanza media se multiplicaron, dirigidos todos por sacerdotes o religiosos, especialmente jesuitas y oblatos. Este edificio fue coronado por la fundación de una Universidad en Quebec: en 1852 recibió su constitución real y fue inaugurada en 1854; apoyada por el seminario que existía desde 1663, y cuyo superior, el abate Casault, quería hacer de ella un centro de irradiación intelectual, tomó, en recuerdo del gran Obispo del siglo XVII, el nombre de Universidad Laval. Por lo demás, el desenvolvimiento de la enseñanza entre los canadienses franceses no se limitó a Quebec; en el Ontario, los Oblatos de María Inmaculada fundaron el Regiopolis College, de Kingston, y el Colegio de Otawa, del que hizo el Padre Tabaret una verdadera fortaleza francesa. Los católicos lograron incluso tener sus escuelas en el Nuevo Brunswick.

Una expansión impresionante probaba también qué vitalidad tenía ya la iglesia cana-

diense. La permitía el aumento demográfico; el clero la animaba y dirigía. Para contener el éxodo hacia los Estados Unidos, que podía ser catastrófico, los párrocos enviaron y a veces acompañaron a sus fieles a la conquista de nuevas tierras. La región de Saguenay y del lago San Juan, futura patria de María Chapdelaine, el país lejano de Nicolet, los mismos bosques laurentinos, comenzaron a poblarse. El «cura Labelle», jovial gigante, infatigable apóstol, es el tipo perfecto de aquellos «sacerdotes colonizadores» que implantaron en todas partes su raza; fundó, por sí solo, más de cuarenta parroquias. Esa penetración canadiense francesa se realizó incluso, por pequeños grupos, en pleno corazón del continente, en Manitoba y Alberta y hasta en las Montañas Rocosas y sobre la costa del Pacífico. Los misioneros abrían camino: en 1836 habían llegado al Pacífico; entrarían en contacto con los indios y penetrarían entre los esquimales, en cuyas tierras se celebró el primer bautizo en 1860.[1] ¡Cuántas pruebas de un vigor, de una fuerza creadora que, desde entonces, no dejarían de afirmarse más y más cada día!

Y mientras Roma reconocía oficialmente aquella expansión por la creación repetida de nuevas diócesis —Trois-Rivières, San Jacinto y otras—, por la erección de Quebec como sede metropolitana con tres sufragáneas: Montreal, Toronto y Kingston, y muy pronto con varios obispados en países lejanos o protestantes, como Nuevo Brunswick, Nueva Escocia y costa del Pacífico, es evidente que aquellos impresionantes progresos imponían a los gobernantes ingleses un decisivo cambio de conducta. Además, la situación evolucionaba también rápidamente: ingleses y franceses del Canadá ya no se enfrentaban solos. Junto a ellos, al sur, crecía inmensamente la potencia de Estados Unidos, de los que desconfiaban unos y otros. Los obispos, por temor a las infiltraciones protestantes procedentes del sur, por temor, sobre todo, a una anexión que hubiera colocado a los católicos en posición desfavorable en el seno de una enorme mayoría protestante, mostráronse favorables a un proyecto que, elaborado hacia 1860, se hizo de actualidad cuando la Guerra de Secesión americana y la victoria de los nordistas hicieron temer que los vencedores quisieran asegurarse la primacía de todo el continente. Los antagonismos entre canadienses ingleses y canadienses franceses habían pasado. Y aunque no existiera el sentimiento de unión, se imponía el «matrimonio de razón»; así, el 1.º de julio de 1867, se estableció una nueva Constitución, el Acta de la América del Norte inglesa, que creaba una verdadera confederación, el *Dominion of Canada* —la «Potencia del Canadá», dirían los canadienses franceses más suspicaces—, en el que los descendientes de los vencidos de 1763 constituirían la provincia de Quebec, aunque conservaran influencia en las otras. Tomáronse precauciones para salvaguardar los derechos de las minorías, especialmente en materia escolar; el francés fue reconocido lengua oficial. La política de igualdad y de concordia entre ambos elementos étnicos triunfaba, y no hubiera sido concebible si la iglesia canadiense no hubiera logrado, en una lucha tenaz, preservar la independencia moral de su pueblo al defender su fe.

El Canadá francés de hoy ha nacido de esa historia. Es ella la que explica los caracteres tradicionales y jerárquicos que allí ha conservado la Iglesia, la importancia del puesto ocupado por el clero, los poderosos medios de acción políticos y financieros de que está provisto, y tantos rasgos de costumbres que a veces sorprenden al visitante llegado de Europa. Si los canadienses franceses de nuestros días aceptan para su país una disciplina eclesiástica que, en tantos aspectos, recuerda la del Antiguo Régimen, casi la de la Edad Media, es ante todo por gratitud: porque saben que sin ella quizá no hubieran podido sobrevivir y, en todo caso, no hubiesen alcanzado la libertad y la fuerza que poseen hoy.

Por supuesto que aquella iglesia combativa del Canadá no dejó penetrar en su seno las ideas avanzadas y los principios revolucionarios como tampoco las ideas protestantes. Para proseguir la tarea había que apoyarse

1. Acerca de la historia de las misiones, especialmente de las indias y esquimales. Cfr. más adelante.

Por encima de los cambios políticos y de la crisis social, la revolución del XIX es de orden espiritual: el hombre se lanza a la lucha por lo que él considera su emancipación total. ¿Es una lucha contra Dios?

«El combate entre Jacob y el Angel». Eugéne Delacroix. Iglesia de San Sulpicio. París.



sólidamente en las tradiciones; por lo tanto, no podía sentirse inclinada a admitir innovaciones. Las tentativas llevadas a cabo para introducir en las riberas del San Lorenzo las doctrinas entonces de moda en Europa, fueron severamente atajadas por la Jerarquía. Si en 1835 pudieron aparecer ocho ediciones de las *Paroles d'un croyant*, el libro condenado de Lamennais, cuando diez años después algunos liberales fundaron el *Institut Canadien* para difundir sus ideas mediante bibliotecas públicas, el Episcopado, con Monseñor Bourget al frente, se levantó en contra y opuso los *Instituts Nationaux*, llegando a fulminar con la excomunión a quienes se negaran a someterse.[1] Tal resistencia, impuesta por la evidente preocupación de la unidad frente a los adversarios protestantes, explica un aspecto que algunos reprochan a la iglesia canadiense: el ser estrecha de ideas, poco accesible a las novedades. Explica también el carácter eminentemente romano de aquella iglesia. Gregorio XVI y Pío IX, los Papas que lucharon contra los progresos del espíritu revolucionario, fueron admirados, amados en el Canadá más aún que en cualquier otro lugar. El *Syllabus* no contó con más vehemente propagandista que Monseñor Laflèche, Obispo de Trois-Rivières. Cuando los «zuavos pontificios» fueron organizados para la defensa de la Sede Apostólica, se alistaron más de quinientos jóvenes canadienses, y el abate Lussier, que tan fecunda carrera apostólica haría, partió con ellos como capellán.[2] En el Concilio Vaticano todos los obispos canadienses fueron partidarios resueltos de la Infalibilidad pontificia.

Hacia el año 1870 la iglesia canadiense —que acababa de celebrar en 1868 su primer Concilio Nacional— se hallaba establecida en aquellas fuertes posiciones que había sabido conquistar y en esos caracteres vigorosos que debe a su historia. En el cuadro nuevo de la Confederación del *Dominion* la iglesia estaba bien preparada para mantenerlos.[1]

1. En 1869, la muerte del tipógrafo Guibord, uno de esos insumisos, provocó incidentes. La Iglesia negó a sus despojos funerales religiosos y el ingreso en el cementerio. Hubo una serie de procesos, incluso ante el Consejo privado de la Reina, que acabaron dando la razón a la familia del difunto.

2. Cfr. P. E. Théoret, *Monsieur Lussier* (Ille Perrot Nord, 1959).

El prodigioso impulso de la iglesia americana

Nada da una idea más sorprendente del prodigioso impulso del catolicismo en los Esta-

1. La historia del catolicismo en aquellas regiones no se limita a la de la iglesia canadiense francesa, aunque sea ésta la que represente sus fuerzas vivas. En Acadia, otra región de población francesa, tras la catástrofe del «Gran desorden» de 1755 (ver *«La Era de los Grandes Hundimientos»*), una pequeña minoría francesa y católica logró sobrevivir en el país, convertido ahora en Nueva Escocia, gracias a la acción de algunos misioneros de la Congregación del Espíritu Santo; pero, como decía Marcel Trudel, «la misa se había extinguido» en numerosas partes del país; obróse un modesto renacimiento, sobre todo a partir de 1864, en todas las provincias marítimas, bajo la influencia del Padre Lefèbvre, el «apóstol de los acadienses», que sostuvo y animó el colegio de San José y Memrancook, lo bastante importante para que los protestantes, en mayoría, trataran de arruinar las escuelas católicas en 1869, mediante medidas contra las que los acadienses protestaron en vano ante el gobierno federal pero que, con su energía, lograron contrarrestar. En Terranova, el elemento francés fue pronto reforzado y después superado por la afluencia de irlandeses, y el catolicismo conservó allí sólidas posiciones (más del tercio de los habitantes). Habiéndose negado Terranova, en 1867, a ingresar en la Confederación canadiense, fue creado allí un vicariato apostólico en 1870. En el Ontario y más al Oeste, la inmigración de irlandeses y polacos contribuyó a mantener una fuerte proporción de católicos en una población en pleno crecimiento; la creación de diócesis hecha por Roma, la erección de Toronto al grado de metropolitana (1870) sancionó el hecho; esta iglesia católica del Canadá central y occidental, a pesar de la presencia de numerosísimos canadienses franceses sentimentalmente ligados a los recuerdos de Quebec, evolucionó en un sentido que, a causa de numerosos contactos e influencias, la acercaría cada vez más al catolicismo de los Estados Unidos.

dos Unidos durante la primera mitad del siglo XIX que una árida sucesión de cifras. En 1789 los católicos eran unos 30 000; llegarán a 318 000 en 1830; 600 000 en 1840; 1 600 000 en 1850 y 4 500 000 en 1870. Indudablemente, esta progresión —que parece vertiginosa— debe inscribirse en el cuadro general de un fenómeno análogo en cuanto a la población global de la Unión, que de 3 500 000 habitantes hacia 1800 pasa a 38 500 000 en 1870. Con todo, la misma comparación de estos datos estadísticos prueba que en 70 años la Iglesia católica no solamente ha crecido en valor absoluto, sino que ha alcanzado en la joven nación americana una situación infinitamente más fuerte: menos del 1 por 100 de católicos en 1800, y casi el 12 por 100 en 1870. Tales resultados son estremecedores.

El 6 de abril de 1779, el Papa Pío VI había realizado uno de los gestos más importantes de su Pontificado al crear la primera diócesis de los Estados Unidos, la de Baltimore. La confió, naturalmente, al admirable sacerdote que había sabido dar al mezquino y reducido grupo de «papistas» menospreciados un impulso, un ardor y una autoridad que los mismos gobernantes hubieron de reconocer, el antiguo jesuita John Carroll (1735-1815). Usando habilísimamente su parentesco con uno de los jefes de los «Insurgentes» y sus personales relaciones con Washington, Monseñor Carroll obtuvo que en la Constitución votada en 1784 se insertara un artículo que era capital para los católicos: el Congreso no podría «elaborar ninguna ley para establecer religión alguna ni para prohibir el libre ejercicio de ninguna religión». De esa manera quedaba reconocida la libertad religiosa en toda la nación. Verdad es que cada uno de los Estados se reservaba el derecho de legislación religiosa, y algunos eran violentamente hostiles al catolicismo; pero en 1785 Jefferson hizo establecer en Virginia un «Estatuto de libertad religiosa», dando un ejemplo que a otros Estados pareció debía imitarse.[1] La Iglesia podía mirar al porvenir con confianza.

Pero su situación estaba lejos de ser brillante. Para atender a los 30 000 fieles, agrupados sobre todo en Maryland y entre los que la increíble variedad de procedencias nacionales no facilitaba las tareas apostólicas, Monseñor Carroll no disponía más que de 22 sacerdotes —de los que seguramente no todos eran de primera calidad—. El único colegio fundado por los jesuitas hubo de cerrar sus puertas; no había escuelas parroquiales propiamente dichas, ni pensionados para muchachas, ni hospitales, ni por supuesto seminarios. ¿Cómo hacer, en semejantes condiciones, que una iglesia progresara?

La providencial oportunidad de Monseñor Carroll y de la iglesia americana fue la idea que por entonces tuvo, en su celda de Issy-les-Molineaux, desde donde seguía con clarividente angustia los sucesos de Francia, Monseñor Emery, el gran superior de San Sulpicio. Adivinando, en julio de 1789, que un día u otro la Revolución se volvería contra la Iglesia, pensó en realizar una fundación más allá del Atlántico, para asegurar el futuro de su Compañía. Y cuando Monseñor Carroll vino a Londres, en 1790, para hacerse consagrar, recibió también una concreta oferta que procedía de San Sulpicio: los Hijos de Monseñor Olier enviarían a los Estados Unidos un equipo de profesores y hasta de discípulos, y construirían a sus expensas un seminario en que se formara el clero americano hasta que pudiera bastarse a sí mismo. Aunque hubiera deseado, sobre todo, contar con sacerdotes ingleses para su colegio de Georgetown, que entonces deseaba abrir, el Obispo no pensó en rehusar la oferta de Monseñor Emery. Y en abril de 1791 viose embarcar en Saint-Malo, en la nave «Saint-Pierre», con destino a América, a un grupo de cuatro sulpicianos y cinco seminaristas, dirigido por Monseñor Nagot; al mismo tiempo que ellos, navegaba hacia sus sueños y su gloria un hermoso joven, bastante presuntuoso, que quería ver a los «buenos y virtuosos americanos» en los desconocidos bosques del Nuevo Mundo: se llamaba Francisco Renato de Chateaubriand.

La llegada de los sulpicianos a los Estados Unidos sería tan decisiva para la joven iglesia americana como lo fue, en el siglo anterior, para

1. De hecho, pasará casi medio siglo hasta que la libertad de creencias sea reconocida por la legislación de todos los Estados de la Unión.

la canadiense. Muy pronto fueron doce; además, se les unieron sacerdotes expulsados de Francia por las medidas terroristas, y de Santo Domingo, por la insurrección de Toussaint Louverture: en total, un centenar de 1791 a 1815. La mayoría de esos emigrados eran hombres de gran valor moral y de cultura. Se establecieron por doquier en los territorios de la Unión, y en todas partes realizaron una excelente labor. Menos de veinte años después del nombramiento episcopal de Monseñor Carroll, la situación del catolicismo en los Estados Unidos había cambiado enteramente. Roma, consagrando ese estado de hecho, creaba en 1808 la Provincia eclesiástica de Baltimore, cuyo arzobispado contaba con cuatro sufragáneos: Nueva York, Filadelfia, Boston y Bardstown.

De esta manera, entre los «Padres» de la iglesia americana figura un brillante grupo de franceses. El historiador americano Teodoro Maynard les ha rendido este homenaje: «Es difícil imaginar a qué hubiera ido a parar la Iglesia sin esos sacerdotes sabios, virtuosos, entregados a su obra.» Seis de ellos llegaron al Episcopado, dejando donde trabajaron nombres ilustres. Muchos fueron verdaderas figuras de leyenda: así Monseñor Cheverus, futuro Arzobispo de Burdeos y Cardenal, cuya distinción y encanto hicieron mucho para implantar el catolicismo en Boston, y en cuyo honor, cuando llegó la noticia de su muerte, los mismos protestantes doblaron las campanas. O el sorprendente Monseñor Flaget, pionero del Oeste, cuyo primer palacio episcopal, en Bardstown, fue una cabaña de madera, y cuya larga vida (cerca de cien años) fue tan fecunda, que se decía de él que cada una de sus etapas apostólicas señalaba el emplazamiento de una futura diócesis. O también Monseñor Brutè de Rémus, llamado «el Angel del Monte», el más sabio de todos, que a los cincuenta y cinco años dejó sus libros para ir, a dos pasos de los pieles rojas, a arrancar de la ruina a la Cristiandad de Vincennes, y cuya vida, en sus últimos tiempos, fue un verdadero tejido de aventuras. Su acción fue fructuosa para todos: a la muerte de Monseñor Carroll, en 1815, los católicos eran 70 000 y había ya 82 sacerdotes americanos.

Era la época en que se desarrollaba la «gran aventura», tan cara a los novelistas del *Far-West*, de los pioneros lanzados a la conquista de las tierras vírgenes, de las caravanas de pesados carros en los que se nacía, se moría, a la espera de poder construir algunas casas de maderos, germen de futuras ciudades. Tras el Kentucky venía el Tennessee; después, el Ohío. La frontera de la Unión retrocedía hacia el norte, con detrimento del Canadá; hacia el sur, con perjuicio de México; hacia el extremo oeste, hasta el Pacífico. La iglesia se asoció a esa historia movimentada; mientras algunos de los suyos volvían a las misiones propiamente dichas, entre los pieles rojas, lejos de ese Nordeste en que el catolicismo parecía concentrado; otros plantaban cruces, levantaban lugares de culto, constituían parroquias e incluso diócesis y hasta Universidades, como la célebre Universidad de Nuestra Señora, fundada en 1842 en medio de los indios, en «Indiana». En todos los núcleos de roturadores en que había católicos, la iglesia enjambraba: sorprendente historia que sería imposible seguir en sus detalles, y a cuyos jefes resultaría difícil citar en su totalidad. Sin embargo, algunos han dejado un nombre respetado en las diócesis americanas: así el príncipe Agustín Galitzine,[1] convertido de la ortodoxia que, con el seudónimo de Smith, trabajó tan bien en el oeste de Pensilvania; o el P. William de Rohan, uno de los apóstoles del Kentucky, o Monseñor Dubourg, que quedará en la iglesia como el gran sostenedor de la Luisiana católica.

Todo esto no quiere decir que a aquella joven iglesia no se le plantearan numerosos problemas. La autoridad de los obispos franceses era innegable y duraría mucho tiempo. Todavía en 1840 la misión predicada por Monseñor Forbin-Janson, en los tiempos de su gran viaje americano, mostraría hasta qué punto seguía siendo grande el prestigio de los católicos franceses. Pero eso no impedía que algunos, sacerdotes y fieles, tuvieran sus reservas acerca de

1. Hijo de la célebre princesa Galitzine, que representó un papel importantísimo en el catolicismo alemán. (Cfr., también, cap. siguiente).

quienes presidían las diócesis que, en su mayoría, hablaban mal el inglés: «ranas» a las que se acusaba de querer dominar a América. Por su parte, los obispos sólo tenían una confianza muy limitada en aquellos sacerdotes que llegaban de Europa con las oleadas de inmigrantes, y cuya principal virtud no solía ser la docilidad. Algunas frases desgraciadas acabaron de hacer tensa la situación. Tal fue una de las causas de los incidentes, a veces graves, que turbaron a la joven iglesia americana. Cuando, en 1814, fue nombrado para la sede de Nueva York Monseñor Connolly, irlandés, las fricciones se hicieron numerosas entre él y sus diocesanos, sus colegas y sus jefes jerárquicos de Baltimore.

Porque en aquel momento se producía el fenómeno que daría a la iglesia de los Estados Unidos algunos de sus más importantes rasgos: la llegada masiva de irlandeses. Entre los 19 millones de emigrantes que desembarcaron, entre 1790 y 1840, la mayoría era originaria de la Isla Verde; expulsados por las leyes inglesas o por la miseria, atraídos por la naciente industria, afluyeron primero a un ritmo de 65 000 por año. Después, la terrible hambre de 1845, causada por la enfermedad de la patata, hizo aumentar la cifra ¡a casi 200 000! De 1846 a 1854, 1 500 000 irlandeses abandonaron su patria; 20 000 murieron en el camino; el resto se instaló casi totalmente en los Estados Unidos. A pesar de una afluencia nada despreciable de católicos alemanes —unos 200 000—, la iglesia americana adquiría vigorosamente el aspecto de una iglesia irlandesa, con sus caracteres fervientes y rígidos, el estricto control ejercido por el clero sobre la vida de sus feligreses y su tradicionalismo riguroso. Al Episcopado francés sucedía un Episcopado de mayoría irlandesa: ¡y no había un solo Obispo de origen americano! ¿Iba a aparecer la Iglesia, a los ojos de los americanos, como una religión de extranjeros? Un hombre comprendió que ahí radicaba un gravísimo peligro: Monseñor John England (1786-1842), primer Obispo de Charlestown, a quien su excepcional inteligencia, sus dotes de organizador y su fascinadora presencia proporcionaron eficacia más allá de su diócesis del Sur. Por sus discursos, por la prensa que él creó, por su acción personal y su don de gentes, trabajó enérgicamente en fundir en uno todos los elementos diversos de la iglesia y en suscitar un estilo de vida típicamente americano. «Fue —declaró, a su muerte, el jurista George Read—, el primero en hacer a la religión católica respetable a los ojos del pueblo americano.»

Las dificultades con que se encontraron Monseñor England y los demás obispos, a causa de la diversidad de origen de sus feligreses, se tradujeron concretamente en crisis —algunas de ellas serias—. Hubo muchas desde el Episcopado de Monseñor Carroll hasta mediados de siglo. Los motivos y la escena eran casi siempre los mismos: recién llegado de Europa un sacerdote de vivo temperamento y cerebro caliente, se indisponía con sus superiores, arrastraba consigo a unos cientos de fieles a la rebelión y a veces llegaba incluso al cisma. Así ocurrieron sucesivamente las rebeliones de Nugent contra Carroll, las de los alemanes Reuter y Goetz, la de los irlandeses Harold y Gallagher, la del español Sedella, que dio tanto que hacer a Monseñor Dubourg, que hubo de volverse a Besançon. Desde luego, no hay que exagerar la gravedad de esos disturbios. Nada hubieran sido de no haberse mezclado obispos europeos para intervenir en las agrupaciones de sus antiguos connacionales establecidos en los Estados Unidos, llegando algunos incluso a acudir a Roma para hacer nombrar a obispos de su país. Y, sobre todo, si la iglesia americana no hubiera cobijado en su seno un germen de anarquía bajo la forma de una singular institución.

Llamábase el *trusteísmo*. Los católicos europeos llevaban consigo, entre sus costumbres, la de los «consejos de fábrica» y la del «generalato de la parroquia» que, en el Antiguo Régimen, habían ejercido un papel muy activo junto al clero. Tales instituciones, implantadas en el suelo democrático de América, adquirieron un sorprendente desarrollo, dando nacimiento a los comités de seglares, los *trustees*, que, más o menos, a imitación de las iglesias protestantes, pensaron regir la vida parroquial, imponiéndose a los derechos de los párrocos e incluso de los obispos. La cosa fue bastante lejos, llegando incluso al nombramiento de párrocos por aque-

llos *trustees*, contra la voluntad de los obispos —un cierto Kogan fue el más notorio— ¡y hasta reclamar para los seglares el derecho de elegir a sus prelados! Roma, a petición de la jerarquía americana, reaccionó vigorosamente, y en 1822 Pío VII, por la Bula *Non sine magno*, condenó las pretensiones de los *trustees*. Pero apenas se hizo nada hasta que, en 1850, un hombre enérgico, Monseñor John Hughes (1797-1864), Obispo y, más tarde, primer Arzobispo de Nueva York, logró resolver tan espinosa cuestión, poniendo en marcha un flexible sistema de colaboración entre el clero y los seglares, imitado poco a poco por todas las diócesis, y que contribuyó a dar al catolicismo americano un rasgo fisonómico que ha conservado hasta nuestros días.

Así, pues, hacia 1850 había concluido la crisis de crecimiento de la iglesia americana. Las dificultades no habían estorbado su desarrollo. Doquiera llegaba la colonización de nuevas regiones, el catolicismo estaba presente. Roma seguía el movimiento, creando sin cesar nuevas diócesis —veintiuna— y erigiendo las más importantes en arzobispados: Cincinnati, San Luis, Nueva Orleáns, Nueva York, Oregón. El primer diario católico había nacido, en 1822, en Charleston, bajo la dirección de Monseñor England, *United States Catholic Miscellany*, seguido por un diario jesuita en Boston, y después por muchos otros —entre ellos, uno alemán, en Cincinnati—. El público católico se entusiasmaba con las obras misioneras que nacían en Francia, sobre todo con la Propagación de la Fe, que alcanzaría extraordinario desarrollo en Estados Unidos. De Europa llegaban en masa religiosos de órdenes y congregaciones: algunas nacían incluso en América. Se había dado un impulso que ya no se detendría.

Por supuesto que semejantes progresos eran observados con disgusto por quienes, desde hacía tiempo, se consideraban maestros y guías de la Unión, los protestantes. La gran república había nacido en un clima específicamente protestante: evidentemente, la prosperidad y la maravillosa fortuna de América descansaban sobre el protestantismo, sobre la lectura de la *Biblia*, la estricta moralidad de los puritanos y de los metodistas. Los bastiones de la Unión debían ser defendidos contra las infiltraciones papistas, vehículo de incredulidad y perversión. Tanto más que, por entonces, el catolicismo se encarnaba en los irlandeses, en ese «feroz irlandés» que, como todos sabían, había asesinado a tantos inocentes protestantes, que hablaba el inglés con tan extraño acento, que se permitía aceptar salarios inferiores a los de los verdaderos «yankees» y que —¡el colmo del escándalo!— bailaba los sábados por la noche.

De esta manera se organizó la resistencia protestante desde el mismo momento en que se afirmaron las fuerzas católicas. La libertad religiosa era un derecho reconocido por la Constitución federal, pero, en el interior de los Estados, era posible limitarla y, sobre todo en la práctica, nada impedía a los metodistas, congregacionalistas o unitarios unirse contra el papismo. La realidad fue así bastante diversa de los principios, y se hicieron no pocas extorsiones a aquella plena libertad americana que con tanta nostalgia ponderaban los Ozanam y los Montalembert.

Poco antes de 1830 se constituyó en diversos lugares de la Unión una *Native American Association*, cuya manifiesta finalidad era presionar sobre el gobierno para que pusiera restricciones a la inmigración, especialmente a la de los católicos irlandeses. «¡América para los americanos!» —se gritaba—. Lo que bien podía entenderse: «¡América para los protestantes!» Los adheridos al movimiento celebraron sus *meetings*, en los que se votaban inflamadas resoluciones. La presión subió de punto, y en 1834 prodújose una explosión. Al llamamiento de algunos cabecillas —entre los que se contaba Lyman Beecher, padre de la futura autora de *La cabaña del Tío Tom*— el convento de las ursulinas de Boston, excelente casa a la que numerosos ricos protestantes enviaban a educar a sus hijas, fue atacado en plena noche e incendiado. Semejante proeza dio al «nativismo» un vigor de conquista. Libros de resuelto antipapismo contaban a trescientos mil lectores las espantosas violencias que cierta María Monk —personaje inventado para la circunstancia— había sufrido en un hospital regentado por re-

ligiosas. En Nueva York fueron lanzados dos diarios para defender la causa.

Pero los católicos no dejaron el ataque sin respuesta. Era entonces Obispo de Nueva York el vigoroso Monseñor Hughes, cuyo carácter fundamental no era precisamente la moderación. Contraatacó, en efecto, llegando incluso a advertir a las autoridades municipales que si ardían las iglesias católicas «¡Nueva York se convertiría en una nueva Moscú!». Siguió su ejemplo el Obispo de Filadelfia, Monseñor Kenrick. Esto frenó por un momento al «nativismo». Pero en 1844 se produjo una nueva explosión de furor: la muchedumbre protestante invadió el barrio de Kensington, poblado sobre todo por irlandeses, incendió casas e iglesias y molestó a mujeres y niños; llegóse al derramamiento de sangre. «¡Extraño olor de sangre y humo —comentó *Le Correspondant*— que se eleva de Filadelfia, la *ciudad de los hermanos*!»

El hecho pareció a todos tan odioso que las autoridades mismas acabaron por conmoverse: el «nativismo» entró en letargo. Además, la Unión estaba por entonces demasiado ocupada en instalarse en el Oregón, en la guerra contra México y en la cuestión de la esclavitud, que comenzaba ahora a plantearse, para interesarse demasiado en aquellas diferencias religiosas. La elección de Pío IX, en 1846, considerada como una victoria del liberalismo, desencadenó en los Estados Unidos un movimiento de simpatía que culminó el 29 de noviembre de 1847, en el famoso *meeting* de Broadway Tabernacle, en el que todas las naciones y todas las religiones se unieron para dirigir al «jefe sabio y humano» el mensaje de simpatía de los «republicanos enamorados de la libertad». Pero cuando la revolución romana de 1848 condujo a Pío IX a la evolución que ya conocemos, la opinión pública americana, tan impulsiva en un sentido como en otro, desencadenóse contra el Pontífice reaccionario: llegó a silbársele en público. Un magnífico bloque de mármol de Carrara, que Pío IX había ofrecido para el futuro monumento de Washington, fue tirado al río Potomac por una muchedumbre delirante. Y la campaña antipapista reanudó sus furias.

Fue conducida primero por una sociedad de propaganda protestante, la *American and Foreign Christian Union*; después, a partir de 1853, por un verdadero partido con aspectos de secta secreta, oficialmente llamado «Partido Americano», pero más conocido por el nombre de *Know nothing* —«No sé nada»—, a causa de la fórmula que los adheridos debían responder a quien les interrogara acerca de los fines y organización de la asociación. Los «Know nothings», apoyados por la francmasonería, desencadenaron entonces una verdadera guerra contra el «romanismo», símbolo, a sus ojos, de todo lo que esencialmente se oponía a los ideales americanos.

La abundante llegada de «cuarentaiochistas» alemanes, buenos demócratas, luteranos en principio y ateos de hecho —y, por supuesto, hostiles a Roma—, aportó al movimiento un serio refuerzo. Cualquier ocasión fue buena para excitar a la opinión: el paso del revolucionario húngaro Kossuth, la llegada del antiguo barnabita Gavazzi, escapado de las desgraciadas insurrecciones de Italia, y sobre todo la llegada a Estados Unidos de Monseñor Bedini, Nuncio apostólico en el Brasil, que venía a estudiar la posibilidad de instalar una legación apostólica ante el gobierno de Washington, y que se vio obligado a reembarcar clandestinamente para escapar a los furores que suscitaba su presencia. Pronto se llegó a la violencia: el punto culminante se alcanzó entre 1853 y 1855. En varios lugares de la Unión fueron incendiados o saqueados iglesias y conventos; se molestó a los sacerdotes; Massachusetts sobresalió al votar una ley vejatoria sobre la inspección de los conventos de religiosas. En Luisiana, el 5 de agosto de 1855, estalló un motín anticatólico tan violento, que aquel día se haría célebre en la Historia de los Estados Unidos con el nombre de *Bloody Monday* (lunes de sangre). Sólo después de aquel drama se distendieron los ánimos, aunque con lentitud; y habrá que esperar aún unos diez años —y la Guerra de Secesión, que plantearía problemas bastante más graves— para que el católico dejara de ser, a los ojos de la masa protestante, un enemigo al que había que eliminar.

Entretanto, y con ocasión de esas mismas luchas, la actitud de los católicos había cambiado mucho. Consciente de ser algo muy distinto a una minoría que debiera hacerse tolerar, la Iglesia católica se afirmaba en toda ocasión. Su más elocuente portavoz, Monseñor Hughes, declaraba como en un desafío: «Todo el mundo debería saber que nuestra misión es convertir el universo entero, incluso los habitantes de los Estados Unidos, desde los ciudadanos y campesinos hasta el Senado y el Presidente de la República.» Un gentilhombre bretón, Henry de Courcy,[1] amigo de Veuillot y corresponsal en Nueva York de sus diarios, publica en 1856, en una traducción inglesa, la primera *Historia de la Iglesia católica en los Estados Unidos*, en la que exaltaba el valor y la tenacidad de que aquélla había dado pruebas. Pero, sobre todo, había entrado en escena uno de los personajes más pintorescos y originales del catolicismo americano: Orestes Brownson [2] (1803-1876).

Era un convertido, llegado del calvinismo más puritano; corpulento y enjuto, con aspecto de briosa energía. Había sido, sucesivamente, presbiteriano, universalista, librepensador, unitariano y congregacionalista, lo que le valió el sobrenombre de «Brownson Weather-cocks» (veleta). Pero, ingresado en la Iglesia en 1844, dio pruebas de tanta estabilidad como de firme audacia. Era un hombre extraordinario: violento, apasionado, de insuperable generosidad de corazón —un tanto excéntrico y superiormente dotado—. Autodidacta, no por ello dejó de ser un escritor de clase, y redactó casi por sí solo una revista a la que, sin excesiva modestia, tituló *Brownson's Quarterly*. Cristiano fervoroso, al que de buen grado clasificaríamos en la familia de los León Bloy y los Bernanos, poseía, igual que éstos, una especie de genio profético que estallaba en frases penetrantes. Supo poner al servicio de la Iglesia sus dotes y sus mismas pasiones. A su parecer, los católicos no tenían otro medio de defenderse que el atacar. Arremetió, pues, contra los protestantes, sus sectas y sus falsos prohombres, y contra el sórdido materialismo que, a sus ojos, imponía aquella religión, demasiado comodona, a los americanos; no se contenía al tratar de igual manera a los católicos, a quienes consideraba tibios o poco respetuosos para con el dogma. Tal fue el hombre que dio a sus correligionarios el latigazo necesario para el gran impulso victorioso. «Yankee» de pies a cabeza, quería a toda costa terminar con aquella iglesia demasiado timorata, demasiado humilde, que se dejaba tratar como extranjera por los hijos de América. ¡Había que poner fin a la «dominación irlandesa»! Su iglesia sería americana cien por cien. Más aún: sería la guía de América. Tales fueron las ideas que expresó, sobre todo en dos ocasiones: en 1846, en un número especial de su revista, y más tarde, en 1865. *Misión de América* —la llamaba—. Porque América tenía una misión que cumplir: el «manifiesto destino de los Estados Unidos de América era realizar el ideal de la sociedad humana en el Antiguo y en el Nuevo Mundo», es decir, guiar a las naciones. Al formular, con cien años de anticipación, una doctrina que el ciudadano medio de Estados Unidos tiene hoy como normal evangelio, Brownson exclamaba: «Nos contemplamos como un pueblo providencial, un pueblo que tiene que cumplir un destino grandioso, glorioso para él mismo y benéfico para los demás. ¡Somos el pueblo del porvenir, y puesto que llevamos esa convicción dentro de nosotros mismos, la realizaremos!» Pero ese papel de caudillaje destinado a los Estados Unidos no podrían asumirlo si seguían prisioneros de los protestantismos aventajados y privados de sabia espiritual. Debían entrar en la Iglesia de Roma, cuyas doctrinas, más respetuosas con la ley natural, estaban también más cerca de aquellas que constituían las bases de la nación. «¡Como nuestro país es la esperanza del mundo entero —exclamaba—, el catolicismo es la esperanza de nuestro país!» Y concluía: «Con respecto al porvenir, somos nosotros, los católicos, el pueblo americano. Nosotros quienes tenemos en las manos el destino de la Patria.» Desde luego, se estaba muy lejos

1. Sobre la vida y obra de Henry de Courcy, ver el excelente libro de Robert Sylvain (Universidad Laval, Quebec, 1955).

2. Ver *Orestes Brownson*, por Teodoro Maynard (Nueva York, 1943).

de la actitud que hubieran podido adoptar los católicos de sesenta años antes.

De hecho, las condiciones habían cambiado totalmente: el catolicismo empezaba a contar algo en la vida americana. Los católicos tenían ya asiento en los bancos del Congreso. Y en la poderosa corriente de inmigración que seguía afluyendo —diez millones en veinte años—, tal vez los irlandeses eran menos numerosos, pero ahora había italianos, españoles, católicos alemanes. La iglesia crecía a ojos vistas en esa población de colonos y obreros agrícolas que iban a buscar fortuna en el *Middle West*. Ohío, Wisconsin, Iowa y Minnesota contaban con muchos católicos; católicos que, con ayuda de la demografía —había entre ellos numerosos nacimientos—, aumentaban rápidamente. No se había extinguido la raza de los instauradores de parroquias. En Nuevo México y en Arizona, Monseñor Lamy, auvernés, tomaba en sus manos a un clero disoluto y a fieles poco acomodaticios. Un joven dominico, de origen italiano, el Padre Mazuchelli, apóstol de Iowa y de Wisconsin, superando todas las dificultades y obstáculos, hacía de Dubuque y de Milwaukee verdaderos centros vivos del catolicismo. En la costa del Pacífico, hacia el norte, los emprendedores canadienses franceses, los dos hermanos Blanchet,[1] multiplicaban iglesias y capillas, incluso antes de que hubiera muchos feligreses para ocuparlas; y hacia el sur, en California, tan querida del Padre Junípero Serra,[2] arraigaba el catolicismo, gracias al dominico americano Alemany.

Al mismo tiempo que este esfuerzo de expansión, se llevaba adelante otro de consolidación y organización. Multiplicábanse prodigiosamente las escuelas privadas de todas clases y grados, que proporcionaron sólidas bases a la iglesia. Los sacerdotes seguían siendo insuficientes en número, y tampoco muy suficientes en calidad, ya que los que llegaban de Europa eran con frecuencia aquéllos a quienes sus propios obispos no deseaban conservar. Los prelados americanos se dedicaron a la tarea de formar un clero de energía y espíritu de iniciativa extraordinarios. Por doquier se fundaron seminarios. En Lovaina (Bélgica) el «American College» se inauguró en 1857, a fin de reclutar y formar sacerdotes para Estados Unidos. Dos años después se abría también en Roma un «American College». El resultado de tales esfuerzos fue excelente: de 1850 a 1870 el número de sacerdotes pasó de 1 320 a 3 780.

Ese clero secular recibió en sus tareas un enorme apoyo por parte de las órdenes religiosas y las congregaciones, tanto masculinas como femeninas. Algunas de ellas habían nacido o nacerían en el mismo territorio americano. A comienzos de siglo, una santa viuda, Ana Elisabeth Seton, convertida del protestantismo episcopaliano, había fundado, en 1811, las Hermanas de la Caridad de Emmitsburg, que se inspiraban directamente en los principios de *Monsieur* Vincent; en 1850 se unieron formalmente a las Hijas de la Caridad vicentinas, aun guardando una cierta autonomía. En 1859 un joven convertido, Isaac Hecker (1819-1888), que estaba muy influido por Orestes Brownson, abandonaba con tres amigos los redentoristas, en cuya casa había ingresado, para fundar una nueva congregación, especialmente destinada a dos formas de apostolado, la misión entre el pueblo sencillo, de origen anglosajón y alemán, y la acción por la prensa: los paulistas, relativamente poco numerosos, pero cuya influencia en el catolicismo americano sería enorme. Los Hermanos de la Santa Infancia, de Buffalo, y los Hermanos de San Francisco Javier, de Luisville, fueron también creados para regir las escuelas, en tanto que surgían numerosas congregaciones femeninas que se ocupaban de la educación y la caridad: Franciscanas de la Inmaculada Concepción, Hermanas de Santa Inés, Religiosas del Niño Jesús, Terciarias franciscanas de diversas observancias: el fenómeno, tan sorprendente en Europa, de la proliferación de formaciones religiosas femeninas, no lo era menos en los Estados Unidos de América.

Más sorprendente aún fue la afluencia, la santa afluencia hacia el continente americano, de todas las congregaciones, viejas o jóvenes, de

1. Hablaremos de ellos más adelante.
2. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*», en diversos pasajes.

Europa. Todas o casi todas, querían estar presentes en aquellas tierras, de las que se adivinaba que serían las tierras del porvenir. Sería fastidioso, y desde luego imposible, dar una lista completa; después de los jesuitas, sólidamente instalados en Estados Unidos desde 1816; los carmelitas; las clarisas, los trapenses, que habían llegado en la época del Imperio, enviados por Dom de Lestrange, y hasta las Hijas de la Caridad, que desembarcaron en gran número en 1850, a los Padres y las Religiosas de la Santa Cruz (de Mans), a los Oblatos de María Inmaculada, venidos a Francia, a los Hermanos de San Alejo, llegados de Alemania: la mera enumeración llenaría páginas enteras. Algunos de esos institutos hallarían en Estados Unidos un terreno tan favorable, que alcanzarían un desarrollo más grande que en la misma Europa: así las Hermanas de San José, que en nuestros días cuentan con las comunidades más importantes de la Unión.

Toda esa prodigiosa animación de institutos y congregaciones se llevó a cabo, en conjunto, con orden. Los obispos americanos no eran solamente hombres de iniciativa, sino que se manifestaron también excelentes organizadores. Roma, que seguía de cerca aquella hermosa aventura de la Iglesia en los Estados Unidos, seguía consagrando la expansión con la fundación de nuevas diócesis; había 39 —de ellas 6 archidiócesis— en 1852; llegarán a 51 en 1870. Uno de los rasgos característicos de ese Episcopado americano fue el mantener muy estrechos los lazos entre las diócesis. Mientras que en Europa los concilios y sínodos, incluso provinciales, nunca eran gratos a los Gobiernos —ni a veces a la Santa Sede...—, en los Estados Unidos, como el Estado no se interesaba por las cosas de la Iglesia, esos concilios se reunieron regularmente y sin dificultades. De 1832 a 1869 se celebraron en Baltimore diez concilios provinciales; en 1852 y 1866 se reunió todo el Episcopado de Estados Unidos. Comenzaron a instituirse organismos centrales para coordinar la acción de los obispos y ayudarles en sus tareas. Roma aprobaba; para evitar la intervención de los Estados europeos en los asuntos del clero americano, se tomó la costumbre de que, a la muerte de un obispo, el Episcopado de la provincia, propusiera una lista de candidatos. ¿Se llegaría más lejos? Algunos hubieran deseado una iglesia «americana» que tuviese, de derecho, una especie de autonomía en la Iglesia universal, quizá con un patriarca al frente: Pío IX se opuso a esa idea, tan prudente como firmemente.

Cuando en 1861 estalló la Guerra de Secesión que, durante cinco años, opondría a Sudistas y Nordistas, la Iglesia católica se hallaba tan fuerte, que la terrible crisis no podía comprometer su porvenir. Con todo, se le presentaron en esa ocasión problemas difíciles de resolver; los «abolicionistas» del Norte estaban —ya lo hemos visto con Beecher, padre de la señora Beecher-Stowe— ligados de cerca a los «nativistas» y a los «Know nothings»; los Sudistas eran, en gran número, católicos. Produjéronse incidentes serios, sobre todo en Nueva York, donde los irlandeses tomaron parte activa en los motines que a punto estuvieron de poner a la ciudad en manos de los Sudistas. Pero la iglesia logró salvaguardar su unidad mejor que ninguna otra confesión. Los obispos se hallaban en uno y otro campo, pero mantenían entre sí relaciones fraternales por encima de los odios encontrados. Pío IX intervino en varias ocasiones para que se conservara tal actitud. La activa caridad de sacerdotes y religiosas, cuya entrega no distinguía entre bandos contendientes, les aseguró unánime respeto.[1] Pero la Iglesia católica salió del drama con graves pérdidas, con numerosos edificios de culto destruidos por los combates y con sus clases dirigentes del Sur en la ruina; pero sobre todo hubo de comprobar con tristeza que, en los Estados del Sur, los católicos blancos y los católicos negros estaban definitivamente separados por un muro de hostilidad, y que los negros se pasaban en masa a los diversos protestantismos.[2] Pero la vitalidad del

1. El asesinato del presidente Lincoln por el actor Booth, en el que estuvo comprometido el católico John Serrat, no provocó graves reacciones anticatólicas.

2. El Concilio de 1861 suplicó, en elevados términos, a todos los católicos, sacerdotes y seglares, que se mostraran fraternales para con los negros y

catolicismo no estaba extinguida. Sus obispos, y sobre todo Monseñor Spalding, Arzobispo de Baltimore, personalidad de primer plano, gozaban en toda la Unión de considerable prestigio. El Concilio Nacional de 1866, en el que se inició una inmensa campaña en pro de la escuela católica, pudo considerarse un triunfo; su inauguración, el 7 de octubre, con la entrada en la catedral de una procesión de siete arzobispos, treinta y siete obispos, dos abades mitrados y más de mil sacerdotes, produjo sensación.

De esta manera, en el instante en que concluye nuestro período, la iglesia americana había superado victoriosamente su crisis de crecimiento y todos los obstáculos colocados en su camino. Aparecía como una potencia dentro de la Unión, dispuesta a afirmarse más fuerte aún en el mañana y más conquistadora. Roma no tardaría en coronar aquella sorprendente historia. Ya en 1850 el Presidente Lincoln había hecho pedir que un obispo americano recibiera la púrpura. Antonelli halló absurda esa idea. Pero Pío IX respondió que, «siendo el único entre los sucesores del Apóstol que había poblado de sacerdotes el suelo de América», estaba dispuesto a ser también el primero en crear cardenales americanos. Cumpliría su palabra en 1875, dando a Monseñor Mac Closkey, Arzobispo de Nueva York, el capelo y la capa roja, y reconociendo así, de manera solemne, el puesto que en el mundo católico había sabido adjudicarse la joven iglesia de los Estados Unidos.

Situación decepcionante en la América latina: siembra para el porvenir

La América latina del siglo XIX ofrece, en lo que toca a los destinos del catolicismo, un rudo contraste con los Estados Unidos y el Canadá. Sin embargo, a comienzos de siglo, los inmensos territorios de habla española o portuguesa parecían un gigantesco bloque de catolicismo. Estrechamente vinculada al *Patronato* o al *Padroado* de las coronas, la Iglesia parecía tan sólidamente asentada, que formaba un solo cuerpo con la sociedad y el régimen. Innumerables y riquísimos eran los conventos e iglesias. Una religiosidad de vivo color, pródiga en suntuosas ceremonias y en aparatosas manifestaciones de piedad, imponía por el respeto humano e incluso por la obligación una fe al menos exterior a todos los órdenes sociales. Pero, ¿podía hablarse de otra cosa que fidelidad exterior precisamente? Que entre aquellos millones de bautizados haya habido muchas almas santas para quienes la fe conservaba todo su significado, está fuera de duda; pero en cuanto a la masa, ¿no se trataba más bien de un barniz de Cristianismo? La muchedumbre de pueblos sometidos y de mestizos era más supersticiosa que creyente. El clero era más que insuficiente; muchos sacerdotes vivían aislados, a seis o siete jornadas de ruta los unos de los otros, incapaces de asegurar la administración de ayuda espiritual a todas sus ovejas, y con frecuencia tan sumergidos en medio de poblaciones de costumbres demasiado fáciles, que cedían a la rutina.

¿Hasta qué punto cambió tal situación entre 1815 y 1870? Los acontecimientos políticos modificaron totalmente el cuadro en que la Iglesia debía actuar. Prevista ya en 1790 por el sabio alemán Humboldt, que viajaba por aquellas regiones, iniciada desde el momento en que el rey de Madrid era el hermano de Napoleón, la revuelta contra España, convertida en Guerra de Independencia, lograba en quince años quebrantar una vieja dominación de más de tres siglos. Sucre, San Martín, Bolívar, Iturbide llevaron a cabo operaciones militares sangrientas que impusieron a España y a la Europa de la Santa Alianza el reconocimiento de la libertad de los antiguos colonos. Desde México a la Tierra de Fuego se constituyeron quince nuevos Estados, que desgraciadamente no supieron formar una Federación (1836). Simultáneamente, el Brasil ponía término a la dominación portuguesa, con la ayuda del príncipe heredero don Pedro (1821), que se proclamó (1822) Emperador constitucional.[1]

se acercaran a ellos. Pero ese llamamiento no fue oído entonces.

1. Un poco antes (1806) la gran isla de Santo Domingo rechazó la dominación francesa, después

Aquellos movimientos tomaron en todas partes un señalado carácter anticlerical. La Iglesia había estado tan íntimamente asociada al régimen político, que resultaba difícil que fuera de otro modo. Incluso en países como México, donde habían sido precisamente los clérigos —el Cura Hidalgo o el Cura Morelos— quienes se pusieron al frente de la rebelión, la jerarquía y las órdenes religiosas eran generalmente impopulares. Nombrados por la autoridad real, los obispos se pusieron, en la mayoría de los casos, frente a la revolución; así fueron perseguidos, despojados y expulsados. En 1822, en toda la América del Sur quedaban sin sus titulares seis arzobispados y treinta y dos episcopados. Hay que añadir que la francmasonería aprovechaba las circunstancias —en el Brasil, don Pedro la animó abiertamente— para lograr una influencia que ya no iba a perder en lo sucesivo.

De esa manera, una vez convertidos en países libres, la mayoría de los Estados conservaron una evidente inclinación al anticlericalismo. Unas veces, los nuevos gobiernos restauraban los viejos principios regalistas heredados de España, a fin de controlar a la Iglesia; otras, indignábanse con los privilegios y riquezas del clero y luchaban por mantener la independencia de sus Estados. No pocas de esas crisis fueron también provocadas por conflictos idiológicos «entre la ideología católica, favorable al gobierno autoritario de un grupo selecto, y la ideología liberal, alimentada por las logias masónicas, hostil al principio de autoridad bajo cualquier forma, que llevaba hasta sus últimas consecuencias los derechos personales del individuo».[1] Por lo demás, esas violencias anticlericales no fueron un hecho común a todos los Estados latinoamericanos. Ni fueron tampoco continuas las crisis de régimen y las revoluciones que en la mayoría de las capitales pagaron las costas provocando a consecuencia cambios de orientación.

de la revuelta acaudillada por Toussaint Louverture. La isla quedó dividida en dos repúblicas: Haití y la República Dominicana.

1. Cfr. L. V. Tapié, *Histoire de l'Amerique latine au XIXe siècle*, p. 120.

En algunos países pudo hablarse de verdadera persecución. Sobre todo en México, donde la llegada al poder, en 1855, de vehementes demócratas, conducidos por el indio Benito Juárez, señaló el comienzo de una larga serie de pruebas: Aun declarándose fiel a su catolicismo natal, pero imbuido de hecho de los principios de la Constitución Civil del Clero, el omnipotente presidente organizó contra sacerdotes y religiosos una verdadera campaña, prohibiéndoles el uso de los hábitos talares, confiscando los tesoros de las iglesias y desterrando a obispos. El advenimiento, en 1864, del Emperador Maximiliano, impuesto por los fusiles de Napoleón III, sólo arregló las cosas provisionalmente; la jerarquía fue reinstaurada, pero la Emperatriz Carlota, como buena hija del rey de los belgas, Leopoldo, pretendía comportarse como liberal, y, por último, el Arzobispo de México se puso al frente del movimiento de resistencia al gobierno imperial. Tuvo buenos motivos para arrepentirse de ello porque, cuando Juárez hubo fusilado a Maximiliano, reanudó con mayor violencia aún su política anticlerical; no solamente se votó la separación de la Iglesia y el Estado, sino que se multiplicaron las confiscaciones de los bienes eclesiásticos; la enseñanza católica fue prohibida, y se llegó a expulsar del país a las religiosas que trabajaban en los hospitales. El ejemplo mexicano cundió en algunos países; en Colombia, donde el general Mosquera expulsó de su sede y de su patria a su propio hermano, el Arzobispo de Bogotá, culpable de haber protestado contra la nacionalización de los bienes eclesiásticos; en Venezuela, donde Guzmán Blanco trató de organizar una iglesia nacional, cuyo clero y cuya jerarquía serían elegidos por el pueblo; en el Paraguay, donde complicadísimas luchas religiosas culminaron, en 1868, con la ejecución del Obispo de Asunción, fusilado por haber resistido a tentativas análogas de sometimiento de la Iglesia.

En otras partes las crisis adquirieron un carácter más esporádico y transitorio. En Argentina, por ejemplo, la caída del dictador Rosas, en 1852, que había seguido los pasos de Juárez, señaló un cambio total; y su sucesor, el presidente Mitre, protegió abiertamente al ca-

tolicismo. En el Brasil, los dos emperadores sucesivos, y sobre todo Pedro II, aun declarándose respetuosos para con la religión, permitieron que los funcionarios locales molestaran a los sacerdotes y, sobre todo, intervinieron frecuentemente de manera abusiva en los asuntos de la Iglesia. En el Perú se propuso un proyecto de ley que restringía los derechos y privilegios de la Iglesia, pero desencadenó tal oleada de protestas entre la población, que hubo que retirar la ley.

Por el contrario, algunos países se mostraron absolutamente benévolos con el catolicismo, llegando incluso a practicar —más o menos— una alianza del Trono y del Altar digna de los viejos tiempos. En Chile, Diego Portales, jefe casi inamovible del partido conservador, aunque personalmente no era cristiano muy ejemplar, reforzó la influencia de la Iglesia y llamó a su país a los jesuitas y a las Damas del Sagrado Corazón. En los pequeños Estados de la América Central fue regla la alternancia entre la protección oficial y las medidas sectarias, al ritmo de los golpes de Estado y los «pronunciamientos»; pero, en conjunto, la Iglesia se mantuvo, especialmente en Cuba, donde el Arzobispo de Santiago, San Antonio María Claret y Clará, burlando por dos veces el puñal, alcanzó una importancia de primer orden en el país; o en Haití, donde el presidente Fabre Geffrard, estimando que sólo la civilización católica y francesa convenía a su país, se mostró protector inteligente y eficaz de la Iglesia.

Uno de esos países hispanoamericanos merece ser considerado aparte con atenta simpatía: un pequeño país, Ecuador, a causa de la tentativa extraordinariamente original que en él realizó un hombre en tantos aspectos excepcional: García Moreno (1821-1875). Era un verdadero castellano, descendiente directo de aquellos creyentes imperiosos y austeros que hicieron la grandeza de España. Personalidad excepcional, a la vez hombre de acción y alma mística, durante los quince años que tuvo en sus manos los destinos de su nación, se impuso el deber de hacer de Ecuador un verdadero Estado cristiano. Pero no regresando al pasado, a los métodos de la dominación real: en el concordato que firmó con la Santa Sede abandonó todos los antiguos derechos del Patronato. El régimen con que él soñaba sería algo semejante a lo que habían concebido también José de Maistre y Bonald: total y resueltamente fundado en los principios y mandamientos del catolicismo. Las grandes enseñanzas de Pío IX, sobre todo las del *Syllabus*, serían ley en Ecuador. Ningún libro que figurara en el Indice podría leerse, ni siquiera en las Universidades. No se toleraría logia masónica alguna. Según la Constitución que hizo votar en 1859, sólo los católicos podrían ser ciudadanos con plenitud de derechos. Instaláronse en el país congregaciones europeas. El clero, cuyo nivel era mediocre, recibió formal invitación a reformarse. Con ayuda de la Iglesia emprendióse una inmensa obra de asistencia social y de caridad. En resumen, veíase surgir «el tipo de un Estado católico, no precisamente por fidelidad al pasado, sino por la eficacia de una fe viva, que asumía un programa coherente y doctrinal».[1] Pero aquello era, sin duda, más de lo que infelizmente el siglo XIX estaba dispuesto a admitir. Cuanto en Quito había de francmasón y liberal se alió para abatir «la fortaleza confesional». En 1870, al conocer la conquista de Roma por los italianos, García Moreno protestó (único Jefe de Estado que lo hizo en todo el mundo) e hizo votar subsidios para «el Prisionero del Vaticano». En 1873 consagraba su país al Sagrado Corazón de Jesús. ¡El infierno bramaba! Dos años después caía ante los disparos de un asesino.

Frente a la situación complicada y difícil que le presentaba el conjunto de los países hispanoamericanos, Roma no se mostraba ni vacilante ni insuficiente. Por el contrario, la Santa Sede actuó con habilidad y firmeza. Apenas constituidos, muchos de aquellos jóvenes Estados trataron de entrar en relaciones diplomáticas con el Papa, dándose cuenta de que era imposible gobernar contra una masa mayoritaria de católicos. Pío VII se hizo el sordo; hasta 1820 la Curia siguió designando «a nombre del rey de España» a obispos que, por lo demás, no po-

1. Tapié, ibíd., pág. 125.

dían llegar a sus sedes. Pero aquello no podía durar, y menos aún desde que en 1820 la misma España había pasado a manos liberales. Desde entonces los Estados latinoamericanos fueron reconocidos uno tras otro por la Santa Sede, y con una rapidez contra la que vanamente protestaron Madrid y Lisboa. Gregorio XVI nombró una comisión especial de seis cardenales para estudiar los asuntos de Hispanoamérica. Pío IX, que en su juventud —como se recordará— había acompañado a un enviado especial de la Santa Sede a Chile, manifestó para todos los países latinoamericanos tan gran solicitud, que muchas veces se le ha llamado «el Papa de la América latina». El inmediato resultado de esa inteligente actitud fue la transposición más allá del Atlántico de la feliz política iniciada por Consalvi en materia de concordatos. Uno tras otro, ocho de los quince países normalizaron sus relaciones con Roma: en 1853, Guatemala y Costa Rica; en 1860, Haití; Venezuela y Honduras, en 1861; en 1862, San Salvador; en 1863, Nicaragua y Ecuador; Perú seguiría en 1874.[1] Y, a favor de esos acuerdos, aprovechando un momento en que reinaba la calma religiosa, Roma reorganizó la Iglesia en aquellos países, redistribuyó las provincias eclesiásticas y las diócesis, multiplicándolas, estableciendo delegados apostólicos, encargados tanto de controlar al clero local como de mejorar las relaciones con los gobiernos.

Y la iglesia latinoamericana comenzó a recobrar vida y vigor espiritual. No es que pueda decirse que todo fuera excelente en adelante. El deseo que expresaba en 1865 un prelado brasileño hubiera podido ser pronunciado tal vez por otros muchos: «El honor de Dios y de la Iglesia reclaman una reforma lo más pronto posible.» Y lo mismo se diga de lo que declaraba el Arzobispo de Río: «Los sacerdotes de más de treinta y cinco años están en una situación moral que no deja esperanzas: muchos de ellos ya no rezan su oficio; gran número mantienen públicamente mujer e hijos.» En México, la Emperatriz Carlota quedó espantada al encontrarse con sacerdotes que, sin vergüenza alguna, le presentaban a sus concubinas y a sus chiquillos. Pero aquella lamentable situación no tardaría en cambiar. En esas iglesias habían surgido jefes resueltos a volver a la moral y a la práctica religiosa. El más notable de todos ellos fue San Antonio María Claret, que en Cuba obró extraordinarias labores llenas de profundidad, pronunciando en seis años once mil sermones, regularizando treinta mil matrimonios, confirmando a trescientos mil bautizados, restaurando iglesias y distribuyendo millones de folletos y de catecismos. Y fueron sus dignos émulos Monseñor Munguía, en México; Monseñor Vital de Oliveira, capuchino de la provincia francesa de Toulouse, y Monseñor de Macedo Costa en el Brasil; Monseñor Aneiros en Buenos Aires; Monseñor Valdivieso en Chile... El clero comenzó a mejorar, especialmente en Chile, donde en adelante surgiría de las clases sociales más intelectuales y cultas. Iniciőse también un esfuerzo en pro de la creación de seminarios; sería célebre —y ejercería gran influencia— el de Santiago de Chile. La aportación de las congregaciones europeas, que llegaron en número considerable, desde los jesuitas y las Hijas de la Caridad hasta las Hermanas de San José de Chambéry y hasta los salesianos, ayudó mucho a la renovación. Se abrieron colegios nuevos y volvieron a funcionar los antiguos. Incluso apareció aquí y allá una selección de seglares, directamente influidos por los intelectuales católicos de Europa, discípulos de Montalembert, de Veuillot, de Balmes, de Donoso Cortés: José Manuel Estrada, en Argentina, fue el más admirable ejemplo. Pero el hecho más brillante y rico de porvenir fue sin duda alguna la fundación en Roma, en 1858, por Pío IX, del Colegio Pío Latinoamericano, destinado a la formación de un clero capaz de promover una Iglesia renovada.

Indudablemente, todo esto son síntomas más que resultados; semilla más que cosecha. Y pasará aún bastante tiempo, hasta nuestra época, para que la siembra dé todo su fruto. Pero no por ello es menos cierto que la Iglesia estaba lejos de haber perdido su oportunidad en

1. Es difícil fijar exactamente la cronología de esas negociaciones y acuerdos. Cfr. G. Marchi, *Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1950.*

el país de los Conquistadores, aunque careciera aún de la vitalidad que hemos observado a orillas del Hudson o del San Lorenzo. Conclusión que, por lo demás, se impone en cualquier lugar del mundo en que se la considere.

Las Misiones en lo más bajo

Extraordinaria y admirable historia la de las Misiones católicas del siglo XIX, uno de los testimonios más impresionantes que puedan invocarse acerca de la vitalidad de la Iglesia, su juventud permanente, las virtudes de audacia, heroísmo y sacrificio que sus hijos llevaron consigo. Esta historia se resume en dos fases: hacia 1820 parece perdida, terminada, prescrita aquella gran aventura misionera que en el siglo XVII, había escrito para la Iglesia una página de gloria; pero cincuenta años más tarde la Cruz surge en todas las partes del mundo, y los heraldos del Evangelio ven nacer por doquier comunidades de bautizados. Una renovación, una resurrección: eso es lo que evoca esta historia. Pero tales resultados se pagan caros en penas, en sudores y en sangre.

La Revolución francesa sorprendió a las Misiones en una situación penosa; a decir verdad, en un doloroso declinar. Monseñor Esteban Borgia, secretario de la Congregación de Propaganda, no lo disimulaba en sus clarividentes informes. Muchas causas explicaban aquella disgregación: la crisis abierta desde el Gran Siglo por las pretensiones de Portugal y España a someter a las Misiones al Padroado o al Patronato de los gobiernos; después, la decadencia de ambos países; la pérdida del Canadá por Francia; la expansión marítima de Holanda e Inglaterra, naciones protestantes; las crisis de xenofobia que agitaron todo el Extremo Oriente; las disputas teológicas dentro del catolicismo europeo, agravadas en los países de Misión por la deplorable Querella de los Ritos;[1] y para terminar, la disolución de la Compañía de Jesús, que arrebató de golpe a las iglesias lejanas a tres mil quinientos sacerdotes.[1] Hay que añadir, por último, que el estado de ánimo creado por los «filósofos» no era en nada favorable a las Misiones y a los misioneros: Voltaire se complacía en desacreditarlos.

La Revolución y sus secuelas agravaron aún más la crisis. Francia, que había sido gran semillero de misioneros, perdió de pronto ese puesto. Mientras los conventos de franciscanos, dominicos y otros se vaciaban, reduciendo así el reclutamiento de misioneros, las tres Sociedades de sacerdotes seculares que tanto habían hecho por la causa, quedaban heridas de muerte. Los lazaristas, cuya casa madre fue saqueada el 13 de julio de 1789, porque se sospechaba que guardaban armas y víveres,[2] hubieron de dispersarse, y unos veinticinco de ellos murieron asesinados, ejecutados o en la prisión. La Congregación del Espíritu Santo fue barrida. En el Seminario de la *rue du Bac* pesquisas y amenazas condujeron a la dispersión de los Padres de las Misiones Extranjeras; uno solo de sus directores quedó allí en aquel edificio ocupado por guardias nacionales y artilleros. De 1793 a 1798 no partieron más que siete misioneros en total.

El Imperio asestó un nuevo golpe a las misiones. Con la ocupación de Roma, la supresión de toda la administración pontificia, la transferencia a Francia de sus archivos, la Congregación de la Propaganda quedó arruinada como las demás; sus finanzas fueron «imperializadas»; el general Radet se instaló en su palacio, en el que dio un banquete a los francmasones; hasta los tipos de la imprenta poliglota fueron enviados a París. Sin embargo, Napoleón había manifestado interés por las Misiones: a su manera, desde luego, que era bastante utilitaria. Basándose en un informe de Portalis, pensó reconstituir las sociedades misioneras para enviar a sus miembros a todos los continentes para que «tomaran informaciones» y trabajaran por su causa. «Sus hábitos les protegen —decía—, y servirán para cubrir propósitos políticos y comerciales.» Así pues, un decreto las auto-

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».
2. Cfr. capítulo I del vol. X.

rizó a renacer; el Cardenal Fesch fue nombrado su protector; y, siempre lógico y simplificador de las cosas, el dueño supremo habló de reorganizar aquellas congregaciones y hacer un solo instituto que, por supuesto, estaría bajo el imperial control. El conflicto con el Papa puso fin a aquella tentativa, inquietante en sí misma...

¿Mejoraría al menos la situación el hundimiento del Imperio? Es indudable que entre las restauraciones a que se procedió a la caída de El Aguila, la institución misionera no quedó en el olvido. La Congregación de la Propaganda volvió a instalarse en Roma en 1814. En los primeros meses de su reinado Luis XVIII autorizó a los lazaristas, a las Misiones extranjeras y a la Congregación del Espíritu Santo a reanudar sus actividades. La restauración de la Compañía de Jesús por la Santa Sede fue otro hecho capital para el futuro de las Misiones. Pero nada de eso bastaba para poner término a la crisis. Las vocaciones eran raras; faltaban dinero y medios de acción. Las compañías de navegación holandesas e inglesas se negaban a embarcar a ningún misionero. Hasta en los países de misión, las evidentes divisiones entre los blancos favorecieron las maniobras de los xenófobos. La propaganda protestante se había aprovechado de las circunstancias; plantó jalones sobre las ruinas de las Misiones católicas y a veces incluso se presentó como su heredera legítima. Era una pendiente difícil de remontar: eso explica el que la crisis haya podido durar unos quince años aún después de la Restauración, hasta casi el 1830.

Los documentos que poseemos acerca de la situación de las Misiones en aquel primer tercio del siglo angustian el corazón. Un texto aparecido en 1822 en los *Anales de la Propagación de la Fe* nos muestra las iglesias construidas pacientemente convertidas ahora en ruinas; a los viejos misioneros que mueren uno tras otro, desanimados al no ver llegar jóvenes relevos; el clero indígena diezmado por las persecuciones; las comunidades de fieles en evidente disminución; la fe cada vez más vacilante. Ni un solo sacerdote en Japón y Corea, ni en Asia Central, ni en Oceanía o Madagascar. No más misioneros en América latina. Un censo de 1820 enumera, para todo el mundo, a 500 misioneros que dependen de la Propaganda; 250 son religiosos, y 250, sacerdotes autóctonos. Los seminarios de Misiones estaban tan mal provistos, que cuando, en 1812, vino una delegación de coreanos a suplicar a Pío VII que les concediera un misionero, el Papa no pudo hacer otra cosa que confesar, entre lágrimas, su impotencia para complacerles: no tenía a nadie a quien enviar.

Ante situación tan angustiosa, los Papas no quedaron indiferentes. Si el Cardenal Consalvi se interesó poco por el problema, Pío VII hizo todo lo posible por dotar de recursos a la reorganizada Propaganda y, desde que la conoció, dio ánimos a la naciente obra, que se convertiría en Propagación de la Fe; apoyó lo mejor que pudo a las congregaciones y sociedades que anunciaban su deseo de trabajar en las misiones: capuchinos, maristas, oblatos de María Inmaculada. León XII respondía a todas las peticiones que procedieran de misioneros vaciando sus arcas personales e interesándose personalmente en la Propaganda, a la que dio por secretario al activo y clarividente Cardenal Mauro Capellari. Y Pío VIII, en los breves meses de su pontificado, consagró la obra de la Propagación de la Fe y se preocupó especialmente de Sudamérica, el viejo continente católico, en el que debía reanudarse urgentemente la tarea misional.

Fuera de esas pruebas de buena voluntad oficial, cuanto puede inscribirse en el haber de las Misiones durante el primer tercio de siglo tiene poca trascendencia o sólo depende de iniciativas individuales. Resistencia casi ignorada de los cristianos de Corea, guiados por seglares; o de los chinos, salvados por algunos grupos de sacerdotes indígenas y valerosos misioneros; supervivencia de algunos seminarios —despoblados en sus tres cuartas partes— y de las «Casas de Dios» en Indochina. Aquí el Padre Smet y algunos jesuitas belgas se aventuraban entre las tribus indias de América; allá algunos lazaristas se dirigían a China; dos seculares holandeses llegaban a Java; algunos irlandeses embarcaban para Australia; en el Canadá el abate Provencher remaba por el río Rojo; la Madre Javouhey comenzaba su gran aventura africa-

na... No es demasiado larga la lista de aquellas empresas llevadas a cabo, en medio de peligros enormes, por individualidades fuertes y llenas de audacia... Por lo menos eso era un indicio. En el viejo tronco católico la savia no había dejado de correr, aquella savia que en siglos precedentes había hecho retoñar y crecer a tantas ramas vigorosas. En 1831, cuando Mauro Capellari, antiguo secretario de la Propaganda, llegó al solio con el título de Gregorio XVI, estaba a punto de iniciarse una nueva primavera.

Causas y dificultades de una renovación

¿Por qué cambió totalmente la situación? ¿Por qué las misiones, por las que parecían no interesarse ya los católicos, se convirtieron de pronto en uno de los más vivos objetos de su preocupación? Numerosas y complejas son las causas de ese cambio. Es evidente, ante todo, que la renovación misionera va unida a un fenómeno más general; la restauración de los valores católicos desde 1815. En el momento en que volvía a situarse la Iglesia sobre sus tradicionales bases, era imposible el que no se reanimara esa actividad de evangelización universal que aquélla ha considerado siempre fundamental. Los gobiernos, especialmente el francés, ostentarían de nuevo el puesto de amigos y protectores de las Misiones, puesto que habían asumido desde los tiempos de Richelieu. También impulsaba a ello la sorpredente renovación espiritual.[1] En la lucha contra la Revolución y el Imperio los católicos habían adquirido virtudes de combatividad y heroísmo que sus hijos transpondrían a otros terrenos; no deja de sorprender que en los orígenes de muchas grandes obras misioneras se encuentre a «caballeros de la fe» y a numerosos individuos de la Congregación. Mas, por otra parte, algunas de las ideas surgidas de la Revolución misma impulsaban a favor del movimiento misionero: la de la igualdad entre los hombres, por ejemplo, conducía necesariamente al término de la esclavitud y la trata de negros. Sobre este punto las personas de izquierda se unían a los católicos abolicionistas y a sus primeros adalides, los Papas.

1. Cfr., más adelante.

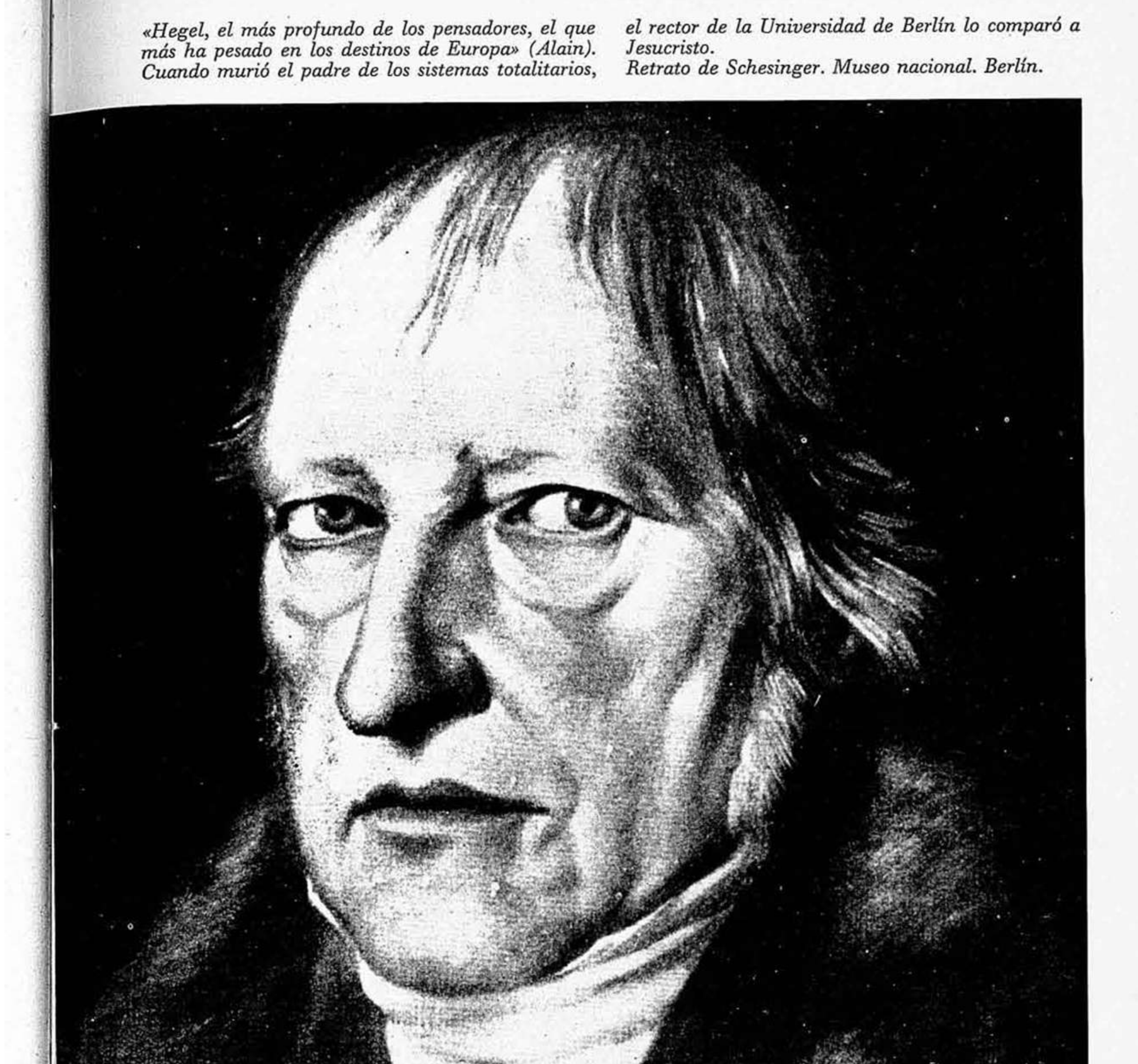
Esas nuevas ideas, favorables a las misiones, tomando el desquite de Voltaire y los «filósofos», fueron difundidas, desde comienzos del siglo XIX, por una oleada de papel impreso. Chateaubriand, mediante *El Genio del Cristianismo*, dio origen a un «romanticismo misionero» que inflamó a muchos corazones jóvenes. Las *Cartas edificantes y curiosas* de los jesuitas, llenas de admirables relatos de aventuras misionales, fueron reeditadas tres veces, en 1803, 1818 y 1824;[1] añadióse la edición, en ocho volúmenes, de las *Nuevas cartas edificantes de las Misiones de China y de las Indias Orientales*. Apenas fundados en 1823, los *Anales de la Propagación de la Fe* alcanzaron un éxito prodigioso, con una tirada de 16 000 ejemplares en una época en que una gran revista como la *Revue des Deux Mondes* contaba con mil abonados. En esta propaganda por la pluma a favor de las Misiones sería injusto olvidar el papel cumplido por un hombre cuyas actitudes todas no fueron tal vez aceptables, pero que, en este terreno, merece admiración sin reservas: Louis Veuillot, que durante cuarenta años, en todos los órganos de que dispuso, se convirtió en el apóstol casi diario de aquella causa, apologista y defensor de los misioneros, y cuya influencia en esta materia no debe ser subestimada.[2]

Recordemos que también intervinieron causas totalmente profanas. En la primera mitad del siglo XIX la Europa occidental conoció un nuevo impulso hacia el vasto mundo, semejante al que cuatrocientos años antes determinara los grandes descubrimientos. La ciencia

1. Leyendo estas *Cartas*, Paulina Jaricot fue alcanzada por la gran pasión de las misiones.

2. Su hermano Eugenio (padre del escritor Francisco Veuillot y abuelo del actual Obispo de Angers) le ayudó en esa tarea, examinando para él la prensa misionera y la correspondencia de los obispos. Cfr., sobre *Louis Veuillot et l'idée missionnaire* el artículo de George Goyau en *L'Eglise en Marche*, II, pág. 191.

«Hegel, el más profundo de los pensadores, el que más ha pesado en los destinos de Europa» (Alain). Cuando murió el padre de los sistemas totalitarios, el rector de la Universidad de Berlín lo comparó a Jesucristo.
Retrato de Schesinger. Museo nacional. Berlín.



geográfica se convirtió en elemento de emulación entre los pueblos: la exploración fue una vocación corriente. Ingleses, franceses, rusos, alemanes, italianos, americanos: innumerables fueron los descubridores de tierras. Es la época en que René Caillé llega a Tumbuctú vestido de musulmán; Denham y Clapperton descubren el lago Tchad; los ingleses Burton y Grant, los Grandes Lagos. Leyendo los escritos sobre aquellas aventuras, los jóvenes descubren en sí mismos un alma de Robinson Crusoe; y el más aparatoso éxito de imprenta fue el de las *Illustrated London News*, revista de viajes, que se vendió por millones de ejemplares. La técnica facilitaba además los desplazamientos. Fundáronse grandes líneas de navegación: la Cunard Line, en 1839; Hamburg-Amerikanische, en 1847; la Compagnie Générale Transatlantique, en 1855. Disminuyeron los peligros de naufragio, suprimiendo así las enormes pérdidas que en otros tiempos diezmaban a los misioneros. El vapor acortó distancias. Y desde 1815 la libertad de los mares estaba internacionalmente garantizada.

Tampoco la política dejó de surtir algún efecto sobre la renovación misionera. La disgregación del Imperio turco, que desencadenaba las complicaciones de la «Cuestión de Oriente», abría al mismo tiempo nuevas perspectivas en países del Islam, de las que podían sacar provecho las Misiones. El rápido desarrollo de los Estados Unidos y del Canadá trajo consigo una ampliación territorial igualmente favorable a las misiones. Pero fue tobre todo la expansión colonial de las grandes potencias europeas lo que les daría enorme ayuda. Si Francia iba a ser, durante el siglo XIX, la primera nación misionera, lo debería también a haber sido la nación que plantaba su bandera en Argelia, en Túnez, en el Sahara, en Africa occidental y ecuatorial, en Madagascar, en Djibuti, en Cochinchina, Tonkín y Oceanía. Esa expansión colonial fue a la par con una política de prestigio en Occidente; a fin de afirmar su supremacía, o para proporcionar mercados a sus comerciantes, las grandes potencias abrieron por la fuerza países como China, el Japón o Indochina, cerrados hasta entonces por la xenofobia. También allí, como en las colonias, los misioneros precedieron o, con más frecuencia, acompañaron a los descubridores y conquistadores. Eso plantearía graves problemas para el porvenir, pero de inmediato era una buena baza.

Lo que no quiere decir que todo haya sido sencillo. El movimiento misionero chocó con graves dificultades. Unas, las más serias, eran tradicionales: resistencias que siempre han opuesto a la penetración evangélica los pueblos en que se ejerció; resistencias acrecentadas en muchos lugares por el odio y el menosprecio que suscitaban entre los indígenas, con su conducta, tantos blancos «colonizadores» y «colonialistas». Numerosos misioneros serán víctimas de reacciones xenófobas, de las que hay que decir que a veces fueron muy excusables.

Otras dificultades procedían de un hecho nuevo, la aparición y desarrollo de las Misiones protestantes, de poca monta hasta finales del siglo XVIII: a lo más podía hablarse de un «despertar misionero del protestantismo» con los valerosos ensayos de John Eliot, de Hans Egède y del doctor Coke, admirable metodista. Pero a partir de 1789 se operó un cambio radical. En unión con la expansión colonial inglesa, tan impresionante como la de Francia; en unión también con el desenvolvimiento de la potencia de los Estados Unidos, las Misiones protestantes adquirirían un extraordinario ímpetu. Multiplicáronse las sociedades misioneras protestantes: la *Baptist Missionary Society*, en 1792; la *London Missionary Society*, en 1795; la *Sociedad Evangélica de Basilea*, fundada en 1730, fue reorganizada en 1796; la *Neederlandsch Zendelinggenostchapp* holandesa, en 1797; la *Rheinische Misionsgeselschaft* alemana, el mismo año; la *American Board of Commissionnen for te Foreign Missions*, en 1810; en un siglo nacerán más de trescientas. De pronto los misioneros protestantes sembraron en el mundo entero, llegando incluso a ocupar un puesto junto a los misioneros católicos. Ciertamente que no podríamos negarnos a rendir homenaje al celo apostólico de que aquellos hombres dieron frecuente prueba; pero hay que notar también que su presencia junto a sus hermanos católicos traducíase muchas veces en un penoso antagonis-

mo. Son incontables los incidentes suscitados por ellos: algunos, como el asunto Pritchard, en Tahití, alcanzarían las características de un verdadero conflicto. E incluso donde las relaciones no fueron malas quedaba siempre el hecho de que los futuros catecúmenos vacilaban entre dos iglesias rivales —y no solamente entre católicos y protestantes, sino entre sectas de diversos géneros—, y que ese gran escándalo de los cristianos desunidos, públicamente ostentado, no podía en absoluto favorecer los progresos de la doctrina de Cristo.

A estas dificultades exteriores habría que añadir otras internas, menos visibles. La Disputa de los Ritos chinos y la de los malabares habían llevado a muchos ánimos a desconfiar excesivamente de todo aquello que pudiera parecerse a una «adaptación» del Cristianismo a las tradiciones y costumbres indígenas.[1] Algunos misioneros, como Monseñor Pigneau de Béhaine, en Indochina, habían pensado que era necesario atenuar los rigores de las condenas de Clemente XI y de Benedicto XIV y escuchar las lecciones del Padre Ricci y del Padre De Nobili; pero en general nadie les seguía. Sobre todo en la India, una excesiva sumisión a la letra de las prohibiciones pontificias creó desde luego incomodidades y provocó incidentes.

Pero no hay que exagerar la importancia de esas diversas dificultades, que no obstaculizaron el movimiento de renovación. A partir de 1820, modestamente aún, se inicia una recuperación que se acentúa y hace cierta en 1830; a mediados del siglo la crisis puede considerarse conjurada; hacia 1870 los misioneros, a pesar de que su número es aún insuficiente, están en plena labor en todas partes, de tal manera, que durante el último tercio del siglo se asistirá a una expansión como la Historia no ha conocido otra desde la primera evangelización cristiana. En el período que va de 1815 a 1870, período de desbrozamiento y preparación más que de expansión y cosechas, se asistirá a una lucha por revivir y a esfuerzos para explorar y preparar los terrenos de futuras mieses.

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*»; conviene observar honradamente que la «adaptación» no resolvía todos los problemas... (Ver, para matizar ciertos juicios, el artículo del Reverendo Padre Juan Guennou en *L'Ami du Clergé*, 24 de abril de 1958).

Debemos subrayar un último rasgo: el que esos esfuerzos hayan sido, sobre todo, franceses. Como ya había ocurrido en el «Gran Siglo de las Almas»,[1] es Francia quien facilita, en una proporción superior a la mitad, equipos de hombres y mujeres que parten a los cuatro ángulos del mundo para plantar en ellos la Cruz de Cristo. Veuillot subraya hasta qué punto ese hecho desmentía la imagen, demasiado difundida de una Francia anticlerical e irreligiosa: de la Francia de Paul-Louis Courier, de Béranger y de Renan.

Dos grandes "Papas misioneros"

Dos Papas tuvieron la perspicacia y la energía de adherirse profundamente a aquel renacimiento de las Misiones. Y no se debió al azar el que el Cardenal Mauro Capellari, al ser elevado a la Sede de San Pedro, tomara el nombre de Gregorio: el del Pontífice que envió apóstoles a la conquista de Inglaterra y el del fundador de la Propaganda, Gregorio XV. Secretario de esta Congregación romana, conoce admirablemente todos los engranajes de aquella organización, y durante su Pontificado se dispuso a resolver sus problemas con la indomable energía que empleaba en todos los terrenos. Ya en su primer discurso hizo notar con fuerza que, a pesar de las graves dificultades que proporcionaba la situación de Europa, el cuidado de la expansión católica estaría siempre en el primer plano de sus preocupaciones. Y de hecho no dejó pasar ocasión alguna de manifestar el interés que sentía por ello, reorganizando y mejorando los servicios de la Propaganda, dotándola de fondos considerablemente acrecentados, dándole la admirable biblioteca poliglota que él mismo había constituido, apoyando con toda su autoridad la obra misional, a las congregaciones misioneras que estaban a punto de nacer, enviando

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

a cardenales que vigilaran y ordenaran el estado de colegios y seminarios de Misiones, incluso los de las antiguas órdenes, multiplicando las circunscripciones eclesiásticas en países de misión y confiándolas a hombres muy escogidos, a quienes supo dar toda confianza; reanudando la política de los Vicarios apostólicos para remediar la ausencia de España y Portugal... ¿Qué más? Si se considera la historia de las Misiones en todas las partes del mundo se verá que, bajo el Pontificado de Mauro Capellari, hay que situar, casi en todas partes, la restauración. Hasta los historiadores que no aprueban su política general, su antiliberalismo y su conservadurismo estrechos, admiran en él al Papa del apostolado universal, al que —como dice Charles Pouthas—, «envolvió a la tierra en una red de Misiones». Y no sin razón, un bajorrelieve en San Pedro, de Roma, sobre la tumba del Pontífice, muestra a Gregorio XVI rodeado de los representantes de los pueblos de la tierra, a los que bendice con mano paternal.

Tal vez menos sistemáticamente, pero con tanto celo, también Pío IX se interesó por las Misiones. Ayudó también a la creación de Congregaciones misioneras, los scheutistas, por ejemplo, o las Misiones Extranjeras de Milán; favoreció la fusión de dos Institutos, que iban a revivificar la Compañía del Espíritu Santo; animó al Padre De Foresta a restaurar sus Escuelas apostólicas. También Pío IX practicó una política de multiplicación de circunscripciones eclesiásticas: 29 arzobispados, 123 obispados, 33 vicariatos apostólicos y 3 delegaciones: tal es el balance de su Pontificado. Ni puede olvidarse que, al canonizar a algunos misioneros, especialmente a los mártires japoneses que fueron objeto, en 1862, de una manifestación glorificadora, a la que se asociaron más de trescientos obispos, aquel Papa contribuyó poderosamente a atraer la atención y la veneración del público católico sobre tantas figuras heroicas. Cuando decidió reunir el Concilio Vaticano, hizo convocar a él, a pesar de las resistencias y protestas de algunos obispos y teólogos, a todos los Vicarios apostólicos de las misiones lejanas; una comisión especial recibió el encargo de elaborar una «constitución sobre las Misiones apostólicas», y uno de los grandes días de la Asamblea fue aquel en que, en presencia de treinta y seis obispos, el Cardenal Bonnechose consagró Obispo a un misionero que iba a reanimar la misión de Corea.[1]

El instrumento de esa acción pontificia misionera fue, cada vez más la *Propaganda Fide*. Fundada en 1622[2] para dar a la Sede Apostólica los necesarios medios de iniciativa y control para cuanto concernía a la expansión de la Fe. La Sagrada Congregación de *Propaganda Fide*, disuelta y expoliada por el Directorio y por Napoleón, no había dejado de actuar durante la Revolución y el Imperio con medios y en condiciones que aún no han sido manifestados a plena luz. Restaurada en 1817, confirmó, año tras año, una creciente autoridad, convirtiéndose en verdadero Ministerio de las Misiones. Trabajaron en ella hombres notables; ya hemos hablado del Cardenal Mauro Capellari; en 1854 fue nombrado Prefecto de la Propaganda un hombre sorprendente, el Cardenal Barnabo, carácter bastante agreste, pero inteligencia poderosa, apasionadamente entregado a aquella tarea, que aseguró hasta su muerte, durante más de veinte años. La acción de la Propaganda fue inmensa. Sus innumerables instrucciones, que pueden ser leídas en las *Collectanea de Propaganda Fide*, penetraron en los detalles de cada asunto y formularon soluciones muy precisas. Era la Propaganda la que administraba y repartía los fondos, cada vez más importantes, que las obras misioneras hacían afluir a Roma. Definitivamente independiente de los gobiernos seglares —puesto que se hallaban en idéntica disolución el *Padroado* y el *Patronato*—, era la Congregación la que, en el instante oportuno, enviaba a los misioneros donde fueran necesarios, fijaba el estatuto canónico de las organizaciones misioneras, las hacía pasar, poco a poco, de la misión a la Prefectura apostólica, después al Vicariato apostólico y, por último, las transformaba en diócesis. Era también la Propaganda la que nombraba o

1. Cfr., más adelante en este mismo capítulo, párrafo «Cruel y Santa Asia amarilla».

2. Cfr. «*La Reforma católica*» y «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

transfería a los jefes de Misiones y controlaba el funcionamiento de las órdenes y congregaciones dedicadas a aquel trabajo. Nunca se exagerará el papel de aquel ministerio apostólico: el Palacio de la Plaza de España fue uno de los centros más vivos de la Iglesia en este medio siglo decisivo.

Y, sin embargo, sería minimizar el papel de Roma, tanto el de los Papas como el de la Propaganda, si se le limitara a las tareas de creación administrativa y de organización. Uno de los hechos capitales de ese período pertenece al orden ideológico: se completa, se precisa la doctrina de la Iglesia en materia de misiones; y, de modo más general, se afirma su actitud frente a los pueblos aún no civilizados, a los que lleva el Evangelio. Actitud admirablemente humana. En cada hombre, por salvaje y primitivo que sea, reconoce la inefable faz de Dios encarnado. Nada más admirable que el esfuerzo de los Papas para luchar contra la esclavitud. La trata de negros se encarnizaba aún en aquellos pobres seres; las «naves del ébano» seguían atravesando el Atlántico llenas de cargamento. Las potencias europeas comenzaban sólo entonces a conmoverse por aquella infamia. Y la esclavitud seguía siendo cosa legal: Francia no pondría término al abuso hasta 1831. Entonces, situándose en la grandiosa tradición de tantos de sus predecesores,[1] Gregorio XVI habló. Su Instrucción de 1839, *In Supremo*, condenó solemnemente la ciega resistencia que tantos cristianos [1] oponían a la emancipación de los negros, a veces en nombre de una teología complaciente que afirmaba la maldición de Cam, hijo de Noé, de manera sórdida en nombre de sus intereses. «Está prohibido a todo católico, sacerdote o seglar el sostener que la esclavitud y el mercado de esclavos sean cosas legítimas.»

Pero no se trataba solamente de respetar al hombre de color: la Iglesia pensaba en su progreso, en su entrada en el seno de la Comunidad cristiana, con todos los derechos de los bautizados. Ya las célebres *Instrucciones de la Propaganda*, de 1659,[2] habían enseñado formalmente a los misioneros el respeto a las civilizaciones y sociedades en cuyo seno iban a trabajar, poniéndoles en guardia contra el peligro de pretender «occidentalizar» el Cristianismo. Gregorio XVI volvió a esa idea y la desarrolló; el 23 de noviembre de 1845, unos meses antes de morir, hizo dirigir por la Propaganda, a todos los jefes de Misión del mundo, la Instrucción *Neminem Profecto*, que tiene valor de verdadero programa y anuncio de cuanto los Papas irán haciendo hasta nuestros días. Recordaba que la expansión de la Iglesia ha descansado siempre sobre dos bases: la multiplicación de iglesias locales y la creación de un clero indígena. Igual-

1. La lucha contra la esclavitud había comenzado, en efecto, desde hacía mucho tiempo; cuando, por ejemplo, Eugenio IV, en 1435 —medio siglo antes de los grandes descubrimientos— fulminó excomunión contra los cristianos que, en quince días, no hubieran devuelto su libertad y sus bienes a los hombres y mujeres del archipiélago de las Canarias, a los que habían reducido a esclavitud; cuando Paulo III, en 1537, había juzgado con extrema severidad a «aquellos satélites del enemigo del género humano» que trataban a los indios «como a bestias salvajes» para «saciar su concupiscencia», «so pretexto de que aquéllos eran ajenos a la fe»; cuando el Papa San Pío V, en 1568, hizo saber a Felipe II su intención de hacer controlar el modo como los colonizadores españoles trataban a los indígenas y castigar cualquier falta que hubiera; cuando Urbano VIII, en 1639, atacó la trata de negros como a «abominable comercio de hombres»; cuando Clemente XI, en 1704, recogió todas las ideas y condenas de Paulo III; y, en fin, cuando Benedicto XIV, en 1741, había hablado de la «fraternidad de todas las razas» y fulminado, una vez más, a todos los negreros y propietarios de hombres. Extractos sustanciales de todos esos documentos pontificios se hallan en los cuadernos de *Recherches et Débats*, «Colonización y conciencia cristiana». Esa inmensa corriente en pro de la justicia fue también sostenida por grandes doctrinarios como Suárez y Vitoria, por hombres de acción como San Pedro Claver o Antonio Vieira. Aflora en el siglo XIX con enorme fuerza; pero sus fuentes eran lejanas.

1. Al recibir las instrucciones de Gregorio XVI contra la esclavitud, un cura de la isla Guadalupe exclamó: «¡Aquel pobre viejo habla de la esclavitud como todos los que ignoran las colonias!» Desgraciadamente, esa opinión estaba muy difundida.

2. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*», cap. I.

mente, cuando fuera posible, había que instituir una jerarquía y nombrar obispos; era necesario trabajar en la constitución de un clero indígena y, para ello, fundar seminarios; entre esos sacerdotes indígenas habría que elegir a los futuros obispos; para preparar la promoción indígena debíanse multiplicar las escuelas y dedicar todos los esfuerzos a la educación... Cien años después, puede leerse aquel documento con verdadera admiración.

La acción de Roma, por lo tanto, fue decisiva, y la renovación misionera le debe mucho. Pero también estuvo apoyada fervorosamente por el clero y el Episcopado. He aquí otra característica del período: el entusiasmo por las misiones, semejante al que hoy, tras un eclipse a principios del siglo XX, se comprueba entre nosotros, con carácter desde luego distinto. Muchos fueron los mandatos, discursos, cartas pastorales de obispos en favor de las misiones. Ha podido decirse que, en Francia, el Episcopado había sido «el instigador del impulso popular».[1] El Cardenal De Croy dedicó no menos de nueve mandatos a las misiones; Monseñor Dupanloup habló de ellas con frecuencia, con su vehemencia acostumbrada. También Lacordaire exaltó «la vocación misionera de Francia», mientras que en Italia, un hombre tan influyente y atractivo como Juan Bosco no perdía una sola ocasión de despertar esa misma vocación entre sus compatriotas y, sobre todo, entre sus hijos. En definitiva, fue la Iglesia entera la que tomó sobre sí, como una consigna, la hermosa fórmula del Cardenal De Croy: «Nada hay más sagrado que las Misiones.»

Nacimiento de Obras misioneras

Sí: la Iglesia entera... Porque, y éste es uno de los más significativos aspectos de aquella renovación, el conjunto de la comunidad cristiana

1. Cfr. A. Retif, *Les évêques français et les Missions au XIX[e] siècle* («*Etudes*», diciembre de 1957).

participó activamente en el esfuerzo de las Misiones. Mientras que, en el siglo XVII, la ayuda a la evangelización había sido llevada a cabo por iniciativas individuales, en el siglo XX aparecieron en gran número obras cuyo objetivo era conmover a la masa católica en favor de las Misiones.

«Asociar a los fieles de todas las naciones a fin de orar juntos por la evangelización y reunir sus ofrendas para sostener a los misioneros»: tal fue el propósito que expuso a sus futuros miembros el comité de una modestísima asociación que se reunía en Lyón el 3 de mayo de 1822. El alma de aquel grupo, y a quien se debía la iniciativa, era una joven de veintitrés años, de bello rostro delicado bajo una austera cofia negra, que humildemente se mantenía en la penumbra y apenas hablaba en las reuniones. Llamábase Paulina Jaricot (1799-1862). Bajo aquellas humildes apariencias existía un alma de fuego, un corazón enteramente dedicado a Dios y a la Caridad de Cristo, sensible a todas las miserias,[1] apasionada por la gloria de la Iglesia. En 1817 había agrupado en torno a sí a jóvenes y mujeres piadosas, las «Reparadoras del Corazón de Jesús, desconocido y despreciado». Al mismo tiempo, comenzaría a interesarse por las Misiones. Hablábase mucho de ellas en su ciudad natal, abierta a todos los vientos del vasto mundo. En Lyón, en 1815, la célebre viuda Petit había salido a pedir personalmente donativos para los apóstoles de los pieles rojas; en Lyón, en 1816, Monseñor Dubourg, Obispo de San Luis de Mississipí, había pronunciado conmovedores sermones acerca de las desdichas de los misioneros; también en Lyón, Bernard Coste, rico agente de Bolsa y presidente local de la «Congregación», solicitado por el abate Rondot,

1. Ya hemos visto más arriba la acción social de Paulina Jaricot. Conviene observar que el papel de esta mujer en la fundación de la «Propagación de la Fe» ha sido muy discutido. Existía antes una Asociación para las Misiones Extranjeras, conocida por su hermano Philéas. Por otra parte, cuando el grupo de hombres fundó la Obra, Paulina Jaricot no estaba allí. Pero nada de eso anula el hecho de que ella fuera el alma de la empresa.

seminarista lyonés de la *rue du Bac*, había preguntado: «¿Qué hay que hacer?» Fue Paulina Jaricot, ayudada por su hermano el abate Philéas, quien halló lo que convenía hacer. Aquella mística poseía un espíritu realista. Su plan quedó formulado en tres puntos: en lugar de dejar que se dispersaran las buenas voluntades, unirlas todas en una obra universal en favor de las Misiones; organizar minuciosamente esa obra de unión, encargando a cada uno de los asociados que reuniera el dinero de diez simpatizantes; esas «decenas» serían reunidas después en «centurias», en un sistema piramidal; por último, fijar la cotización en una cifra extremadamente baja, para que todos pudieran pagarla sin dificultad: un *sou* por semana, es decir, ¡cinco céntimos! Sobre tales bases nació la *Obra de la Propagación*. Y como los pequeños arroyos son origen de los grandes ríos, la Obra recogió, en el primer año, 22 915 francos.

Tal vez, por bien montada que estuviera, la Obra de la Propagación de la Fe hubiera quedado limitada en su expansión, si no hubiera entrado, por medio de Bernard Coste, en contacto con un «Consejo» de importantes señores, «sederos» en su mayoría, que mostraban interés por las Misiones; y, mediante ellos, con la «Congregación». El Cardenal De Croy aceptó ser presidente del Consejo Central de la Obra, cuyo nacimiento anunció a todos los obispos de Francia. Después, la presidencia fue ejercida por el conde Fernando Bertier de Sauvigny, el mismo que, bajo el Imperio, había fundado los Caballeros de la Fe, uno de los jefes de la «Congregación». Todos los individuos de esta organización fueron avisados y patrocinaron la naciente obra. El dinero afluyó: 82 000 francos en 1824; 300 000 en 1829; se llegará a los 727 000 en 1836, a los 2 500 000 en 1840 y a los 3 235 000 en 1842. La unión de la Obra con la Congregación hubiera podido comprometer su éxito en 1830, arrastrándola en la desgracia de su protectora. Pero ya entonces se había convertido en organismo internacional, con filiales en la mayoría de los países católicos; había sido reconocida por el Papa Pío VIII, en 1826, y estaba en relaciones oficiales con la Sagrada Congregación de la Propaganda, cuyo prefecto, el Cardenal Mauro Capellari, se interesaba personalmente por ella. Su éxito completo y definitivo estaba pues asegurado.[1]

La acción de la Propagación de la Fe fue enorme. No solamente porque proporcionó sumas considerables a los misioneros, sino porque interesó a millones de católicos en la obra de evangelización. El éxito de los *Anales de la Propagación de la Fe*, que ya hemos visto, hizo conocer al mundo entero las hazañas y los sacrificios de los nuevos mártires; son incontables las vocaciones misioneras que suscitó la lectura de los artículos de aquella valiente revista. Aparecieron ediciones extranjeras. Y hasta hubo que duplicarla, cuarenta años más tarde, en 1868, por otro órgano, las *Misiones Católicas*, destinado a dar temporalmente un «status» de las Misiones. Instituyéronse otras sociedades sobre el modelo de la Obra: Sociedad de San Francisco Javier, en Aquisgrán, en 1832; la Leopoldsverein, en Austria, en 1839; la Ludwigsverein, en Baviera, en 1843.

En Nemours, en 1838, María Zoé Duchesne, una piadosa joven que había confeccionado ornamentos litúrgicos y lienzos de altar para un misionero perdido en las islas Gambier, y que había recibido de él emocionantes cartas de gratitud, tuvo la idea de agrupar a varias mujeres cristianas para trabajar en confecciones para las Misiones. Monseñor Dupanloup se interesó por aquella iniciativa. Así nació la *Obra Apostólica* que, hasta hoy, aportaría a las Misiones una ayuda tan discreta como eficaz.

En 1837 Monseñor De Forbin-Janson, Obispo de Nancy separado de su diócesis, cuyos elocuentes discursos entusiasmarían a canadienses y americanos, oyó contar que en numerosos países paganos el infanticidio era uso corriente. Especialmente en China, estaba tan difundido que, en 1775, el Venerable Moye, de las

1. La obra se desarrolló en Francia en una doble dirección: un consejo lyonés y otro parisiense; pero, el 3 de mayo de 1922 (tras una discreta misión en Francia de Monseñor Angelo Roncalli, futuro Juan XXIII) Pío XI decidió que la dirección suprema se estableciera en Roma, como la de todas las «obras pontificias misionales». Francia quedaba dividida entre ambas direcciones.

Misiones Extranjeras, había creado en Se-Tchuan la *Obra Angélica*, que bautizaba a los pequeños chinos en peligro de muerte. El Obispo decidió consagrar su fortuna y sus energías a desarrollar aquella idea. Hubiera deseado situar su obra en el mecanismo de la Propagación de la Fe; pero razones personales no se lo permitieron. Decidió, pues, fundar aparte, en 1843, la *Obra de la Santa Infancia*, destinada, en sus orígenes, a rescatar y bautizar a los niños chinos abandonados; pero, en seguida, en una perspectiva más amplia, a sostener «el apostolado de los niños cristianos para con los países paganos». De esta manera, bien diferenciada de la Propagación de la Fe, la nueva obra ocupó un puesto importante entre las empresas misionales. Su carácter conmovedor, fue asociar a la infancia católica al esfuerzo del apostolado en relación con los niños a los que había que bautizar. Las colectas de sellos que organizó se harían célebres. Al aparecer en el instante en que el Extremo Oriente se abría a las Misiones y al Occidente, la nueva institución haría inmenso bien, tanto por el rescate de niños como por sus asilos, sus escuelas y orfelinatos y sus dispensarios.

Hubo aún otras obras que se situaron en otro terreno: el de la escuela. En 1856 un ilustre matemático, Cauchy; un pintor no menos ilustre, Hipólito Flandrin; un orientalista, Charles Lenormand; un jesuita, el Padre Gagarin, que fundaba entonces la revista *Etudes*, y un oratoriano, el Padre Petétot, interesados todos ellos en los problemas del Próximo Oriente, pensaron que el mejor medio de actuar allí sería abrir escuelas que formaran en el Cristianismo y en la cultura occidental a las jóvenes generaciones. Tal idea entusiasmó a un joven y brillante profesor de la Facultad de Teología de la Sorbona, el abate Charles Lavigerie, que aceptó ser la clavija maestra de la empresa. Así se fundó la *Obra de las Escuelas de Oriente*, convertida más tarde en *Obra de Oriente*, que Pío IX aprobó en dos calurosos Breves. Hacia 1870 contaba con cerca de 10 000 asociados (hoy tiene 250 000); su acción para el mantenimiento de la influencia católica en Levante y para la renovación espiritual de las cristiandades locales sería considerable.

Poco después, en 1865, un jesuita de Aviñón, el Padre Alberico de Foresta, tuvo otra idea: atraído al problema misionero por una estancia en el «Juniorado» de Nuestra Señora de Lumières, de los Oblatos de María Inmaculada, pensó en dirigir a los jóvenes hacia las Misiones, creando pequeños seminarios especializados, en los que se educaría a los muchachos a los que pareciera atraer el apostolado en países lejanos. No se trataba de trabajar para esta o aquella congregación. «Todas las órdenes, todos los países, todas las Misiones», decía el Padre De Foresta. Así nacieron en Aviñón, en Amiens, en Poitiers, en Burdeos, y después, fuera de Francia, sobre todo en Bélgica, las *Escuelas Apostólicas*, que aún existen: en menos de cien años han proporcionado a la Iglesia más de tres mil misioneros, religiosos o sacerdotes seculares.

¡Sorprendente, admirable, esta eclosión de obras durante aquel medio siglo![1] Unos querían dedicarse a la conversión de los musulmanes; otros, se consagraban especialmente a ayudar a los misioneros de una congregación... —por ejemplo, la *Asociación de María Inmaculada*, en favor de los oblatos—; otro grupo, como el del Venerable Pallotti, asociaba estrechamente a la formación de misioneros, hombres y mujeres, que salían de sus casas, el esfuerzo de seglares que les proporcionaban medios materiales. Todas las fórmulas, todos los métodos fueron experimentados. En los países católicos de Occidente era ya imposible a cualquier fiel permanecer indiferente e insensible al apostolado y sus exigencias. Así se dio un paso decisivo para extender a la dimensión del mundo a esa Iglesia a la que Cristo quería universal.[2]

---

1. Posteriormente a 1870 nacerán otras instituciones, como la «Obra de San Pedro Apóstol» o, en nuestros días, la llamada «Ad Lucem».

2. He aquí, según el Padre Arens, el número de obras misionales creadas: 4 entre 1818 y 1830; 5 entre 1837 y 1840; 7 entre 1841 y 1850; 10 entre 1851 y 1860; 20 entre 1861 y 1870.

Un pulular de Congregaciones...

Pero la multiplicación de obras misioneras no fue nada en comparación con la de las congregaciones, órdenes, institutos de todas clases que aquella época vio ponerse al servicio de las Misiones.

Las viejas instituciones, las que otrora constituyeran las glorias de las Misiones, desde que fueron restauradas tras la crisis revolucionaria, reanudaron su labor de apostolado; los jesuitas, en Norteamérica en 1822, en Siria en 1831, en China en 1842; los franciscanos y capuchinos, en América del Sur; los lazaristas, cuyo general, el Padre Etienne, decimotercero sucesor de *Monsieur* Vincent, no dejará de recordarles en toda ocasión su vocación misionera; los Sacerdotes de las Misiones Extranjeras, que volvieron a la ruta del Extremo Oriente, seguida por sus antecesores, y que, bajo la dirección de hombres como *Monsieur* Delpech, alcanzaron un notable desarrollo. Los Hermanos de las Escuelas Cristianas, a quienes hemos visto proseguir la obra de San Juan Bautista de La Salle en el Canadá, en las Antillas y en otros lugares, oyeron también los elocuentes llamamientos a la emigración misionera, dirigidos por su superior, el Hermano Gerbaud; su alzacuello llegó a ser popular en todas las escuelas del mundo.

Refuerzos en masa llegaban junto a esas viejas tropas. Cuando Ignacio de Loyola, fundó a sus jesuitas, cuando Vicente de Paúl fundó a sus lazaristas, aquellos santos quisieron que la obra misionera en tierras lejanas no anduviera separada de las fuerzas del apostolado entre cristianos. Su lección no fue olvidada y, entre las órdenes y congregaciones —nacidas en número extraordinario desde comienzos del siglo XIX—, fueron muchos los institutos que consagraron a las Misiones lejanas buena parte de su actividad.[1]

En plena Revolución, siendo sacerdote clandestino y guerrillero de Dios, el Padre Coudrin, el famoso «Marche à terre», pensó en crear una congregación destinada a combatir la progresiva irreligión; esa *Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y María*, que nacería oficialmente en 1802, y anunció su propósito de enviar también a sus hijos, llegado el momento, a Misiones lejanas; cumplió su palabra en 1825; viose llegar, lo mismo entre los caníbales de Australia y Oceanía que entre los aventureros de California, la sotana blanca con dos corazones bordados de aquellos «buenos Padres», a quienes los parisienses llamaban «picpucianos», por el nombre de la calle en que se instalaron durante el Imperio. Y cuando el santo fundador murió, en 1837, las últimas palabras oídas de sus labios fueron: «Islas Gambier, Valparaíso...»

En 1816 Eugenio Mazenod, joven y apuesto caballero que se dedicaba a los pobres de su ciudad natal de Aix-en-Provence, agrupó en torno a sí a varios amigos para emprender una campaña de apostolado popular, según la fórmula de las grandes misiones entonces de moda; en 1826 les dio el nombre de *Oblatos de María Inmaculada*: su intención era, primero, la que expresaba la divisa de su joven congregación: *Evangelizare pauperibus misit me*. Pero, al igual que su amigo Forbin-Janson, se mostraba muy preocupado por las Misiones. El paso por Marsella, en 1841, de Monseñor Bourget, el gran Obispo de Montreal, cristalizó en él esa vocación, y desde entonces, en Asia, en Africa, en América, los oblatos se mantuvieron en la brecha; sobre todo en el Canadá, donde, en el Gran Norte, escribirían hasta nuestros días una admirable epopeya.

Tales ejemplos tuvieron abundante sucesión; apenas hubo nuevo instituto religioso que no quisiera tener su obra misional. Los *Marianistas*, fundados en Burdeos, en 1817, por el Padre Chaminade; los *Padres de la Santa Cruz*, creados en Le Mans, en 1820, por el Padre Basilio Moreau; los *Maristas*, de Belley, fundados, en 1822, por el Venerable Colin, a los que Gregorio XVI envió a Oceanía como refuerzo de los «picpucianos»; los *Sacerdotes del Sagrado Corazón*, de Betharam, de San Miguel Garicoits, nacidos en 1833, se dedican sobre todo a la enseñanza, y muy pronto se extenderán por Palestina, China y Chile; los *Oblatos de Ponti-*

1. Acerca de la prodigiosa multiplicación de institutos religiosos en esta época, cfr., más adelante, capítulo siguiente hacia el fin.

gny, hijos del Padre Muard (futuro fundador de los benedictinos de La Pierre-qui-Vire), instituidos en 1843, trabajan excelentemente en América con el nombre de *Padres de Saint-Edme;* los *Misioneros del Sagrado Corazón*, de Issoudun (año 1854), a los que su fundador, el Padre Chevalier, destina a la vez a la evangelización de los pueblos europeos, en nombre del Sagrado Corazón, y a las Misiones lejanas del Brasil, de Cuba o de Insulindia. En 1845 y 1851, cuando el Padre D'Alzon funda sus *Asuncionistas* —los agustinos de la Asunción— para luchar contra la descristianización, mediante la escuela y la prensa, también les señala el Próximo Oriente como campo de apostolado. Y lo mismo en Italia, cuando en 1841 (1855), San Juan Bosco funda sus *Salesianos* para darles a entender que la ayuda a los niños y jóvenes desgraciados de Europa no era su único objetivo, les cuenta con frecuencia aquella visión que él mismo había tenido, en la que pueblos desconocidos se corrompían en la barbarie hasta el día en que aparecían en sus tierras unos hombres vestidos como ellos —los Hijos de San Juan Bosco—, llevándoles la fe cristiana y la paz.

A aquellas primeras oleadas unióse pronto otra: la de los institutos, cuyo único objetivo fue el apostolado misionero —o, por lo menos, el principal—. Tres nombres y tres obras dominan esta historia: en 1824 Jacobo Libermann (1804-1852), hijo del rabino de Saverne, un muchacho ferviente y entusiasta, con quien contaba su propio padre para una sucesión en el cargo, aunque fuera enfermizo y nervioso, sintió surgir en él un deseo irresistible: el de la conversión al catolicismo. Tres de sus hermanos se habían hecho católicos, y Jacobo siguió sus pasos y fue bautizado. Ingresado en el seminario de Issy, hubo de permanecer en él casi diez años, porque su débil salud amenazaba con apartarle del sacerdocio. Pero aquella fue una estancia fecunda. Hallábanse entonces en la misma casa dos seminaristas criollos que cursaban sus estudios; eran Eugenio Tisserant, de Haití, y Federico Le Vavasseur, de la isla de Borbón (Reunión). Ambos le hablaron de la mísera condición de los negros en todas las partes del mundo; y el grupo de jóvenes tuvo la idea de fundar una familia religiosa que, con la advocación del «Santísimo Corazón de María», se dedicara al apostolado entre los negros. A través de numerosas dificultades, en Francia y en Roma, llegaron a cumplir sus deseos en 1841; e inmediatamente —el instituto no contaba todavía más que con veinte miembros— enviaron misioneros a Haití y a la Guinea. En el último de estos países fracasaron a causa del clima, que mató a los primeros Padres. Pero no por ello se desanimó el fundador. Afluían las vocaciones al seminario de la Neuville. El Padre Libermann soñaba con crear en Africa seminarios indígenas que dieran a los negros sacerdotes de su propia raza. Unos hombres tenían ya experiencia de la raza negra: los de la Sociedad del Espíritu Santo, fundados en 1703 por Claude Poullart des Places,[1] que habían realizado excelente labor en la Guayana, pero cuyo seminario de la *rue* Lhomond comenzaba a declinar. Establecióse contacto con ellos, y en 1848, el día de Pentecostés, ambas formaciones decidieron —con raro ejemplo de prudencia— fusionarse con el nombre de *Sociedad del Espíritu Santo y del Santísimo Corazón de María*, bajo la dirección del Padre Libermann. Tal sería el arranque de una expansión que iba a llevar a los «Espiritinos» al número de 2 500, entregándoles desde la isla Mauricio a Haití, y desde la India al Africa, todo un mundo para un apostolado singularmente fecundo.[2]

El 8 de diciembre de 1856, en Lyón, a los pies de Nuestra Señora de Fourvière, Monseñor de Marion-Brésillac, con seis compañeros, se comprometía con voto a consagrarse al Africa para llevar a aquellas tierras el bautismo. Personalmente había pertenecido a las Misiones Extranjeras durante trece años; había sido Vicario apostólico de Coimbatur, en el Indostán, donde hiciera excelente trabajo;[3] pero abandonó la India porque no estaba de acuerdo con determi-

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».
2. A partir de 1853 dirigirán el Seminario francés de Roma.
3. Cfr. J. Bonfils, *L'Oeuvre de Mgr. de Marion-Brésillac en faveur du clergé local dans les missions de l'Inde* (Lyón, 1959).

nados métodos.[1] En esa situación, atendió a la sugerencia de Monseñor Barnabo, secretario de la Propaganda, para fundar un instituto. Su llamamiento, lanzado en *L'Univers,* le valió una espléndida adquisición: la del abate Agustín Planque. Inmediatamente, dejando al Padre Planque al frente de la obra en Europa, Monseñor de Marion-Brésillac partió para el Africa, como Vicario apostólico de Sierra-Leona. La fiebre amarilla, que allí reinaba en estado endémico, le arrebató la vida, igual que a cuatro de sus cinco misioneros. Pero el Padre Planque no se dejó abatir por aquel fracaso. Aprobado por Pío IX y por el Cardenal Barnabo, prosiguió la obra emprendida. Del Dahomey a la Costa de Oro, de la Nigeria a la Costa de Marfil y, después, en Egipto y hasta entre los negros americanos de Georgia, los misioneros lyoneses se extendieron rápidamente: hoy son más de mil seiscientos.

Apenas habían pasado diez años, y he aquí que iba a nacer otra obra destinada a prodigiosa expansión. Su fundador no era otro que el antiguo abate Lavigerie, a quien hemos conocido como eje maestro de las Escuelas de Oriente, y ahora se ha convertido en Arzobispo de Argel. La creación llevada a cabo por él, en 1868, de los «Misioneros de Nuestra Señora de Africa», los famosos *Padres Blancos,* sería uno de los hechos más trascendentales de la historia del Cristianismo en el Africa musulmana y una de las más considerables realizaciones de la empresa misionera.[2]

Las tres fundaciones enumeradas fueron francesas. Pero Francia no fue el único país en que nacieran institutos con parecidas intenciones. En Saboya, ya en 1838, el abate Mermier había fundado los *Misioneros de San Francisco de Sales* para enviar equipos a la India, en tanto que en Troyes el Padre Brisson fundaba los *Oblatos de San Francisco de Sales,* a los que veremos trabajar en Africa del Sur. En muchos lugares de la península italiana se despierta la misma vocación. En 1835 la *Piadosa Sociedad de las Misiones* surge para proporcionar a Oceanía no solamente dinero, sino también hombres, los «Pallotinos», llamados así por el nombre de su fundador; en Milán, el *Instituto de las Misiones Extranjeras,* creado en 1850 por los abates Ramazotti y Marinoni, trabaja sobre todo por la China y la India; en Verona, en 1867, Monseñor Comboni establece, con intenciones parecidas a las de Monseñor de Marion-Brésillac, sus *Misiones* terciarias o de «hermanos legos», que acompañan a los Padres con formación especializada, a la manera de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. En 1862, en Alemania, ocurre la fundación de los Misioneros del Corazón Inmaculado de María, cuyos establecimientos en el Congo y en Mogolia harían célebre el nombre de su Casa madre: *Scheut,* los *Scheutistas.* España tuvo sus *Misioneros Hijos de María Inmaculada* —llamados con frecuencia «Misioneros de Vich»—, fundados, en 1849, por el santo Arzobispo Monseñor Claret y Clará, movido por las grandes necesidades apostólicas que había conocido en América latina, y que muy pronto comenzaron su trabajo en Cuba. Tampoco quedó rezagada la Inglaterra católica, y en 1866 Monseñor Manning bendijo el primer seminario de la Sociedad de San José, creado por el doctor Vaughan: aquella casa de Mill Hill a la que harían célebre tantas valerosas figuras. Hasta en las mismas tierras de Misión aparecieron instituciones destinadas a llevar la Palabra a los indígenas: México tuvo sus josefistas, y la India, sus oblatos del Malabar.

Repitamos una vez más que la lista no queda completa con estos pocos nombres. Pero al menos debemos colocar en sitio aparte a un instituto cuya vocación misionera revistió excepcional carácter; a decir verdad, único. Es el de Nuestra Señora de Sión, obra de los dos hermanos Ratisbona, hijos de judíos alsacianos, a quienes Cristo ganó como a nuevos Saulos. María-Teodoro se convirtió el primero; después María-Alfonso, que vacilaba aún, fue inespe-

1. Cfr. L. Guizard, *Mgr. de Marion-Brésillac,* Conferencia (Lyón, 1957).

2. Las condiciones en que fueron fundados los Padres Blancos son inseparables de la historia de la Argelia francesa, estudiada más adelante. Siendo posterior a 1870, el gran desarrollo de los Padres Blancos será estudiado en el segundo volumen de la presente obra.

radamente conmovido hasta lo más profundo de su alma por una visión que tuvo, el 20 de enero de 1842, en la iglesia de San Andrés delle Fratte, en Roma, en la que se le apareció la Virgen tal como la viera doce años antes Catalina Labouré, soberana sobre el globo terráqueo. Definitivamente unidos en la misma fe, ambos hermanos no pensaron más que en trabajar, «llorar y sufrir por la redención de Israel». A partir de 1852 los Sacerdotes de Nuestra Señora de Sión, seguidos después por las Damas de Sión (1855), comenzaron su gran obra: trabajo doble, de oración por la redención del Pueblo Elegido, y de formación cristiana de sus jóvenes; muy pronto se levantaría en Jerusalén, con ambas intenciones, la célebre casa del Ecce Homo.

Grande es, pues, la multiplicidad de congregaciones e institutos nuevos. Pero he aquí otra característica de las Misiones en este período: multiplicidad también de los institutos de Hermanos, igualmente dedicados a la obra apostólica. No se trataba sólo de coadjutores, de robustos campesinos de Cambresis. Los Hermanos de las Escuelas Cristianas enviaron a sus miembros a países lejanos para abrir en ellos sus escuelas, colegios y orfelinatos. Los Hermanos de la Instrucción cristiana, de San Grignion de Montfort, reorganizados en 1835 por el Padre Deshayes; los Christian Brothers que Irlanda vio nacer en 1802 y los Brothers of Saint Patrick, del mismo país (1807); los Hermanos de la Caridad, de Gante, también surgidos en 1807, asociados a la gran empresa de las Misiones en cuanto ésta se abrió. Igualmente participaron las nuevas fundaciones: los Pequeños Hermanos Maristas, del Bienaventurado Champagnat (1817); los *Hermanos* de la Instrucción cristiana, que en 1817 creó, en Ploermel, el santo hermano mayor de Lamennais, el abate Juan María; los Hermanos del Sagrado Corazón, del Padre Coindre (1821); los *Clérigos de San Viator,* del Padre Querbes (1831), cuyo papel en Canadá será tan importante. Más tarde la Holanda católica proporciona nuevos equipos: Hermanos de San Luis Gonzaga (1840), Hermanos de la Inmaculada Concepción (1840), Hermanos de Tilburg (1844). En todas las partes del mundo no se tardaría en ver a esos modestos colaboradores de los misioneros que, sin ser sacerdotes, llevaron a cabo una obra apostólica de primer orden.

Queda por añadir una parte considerable a tan prestigioso conjunto: la última parte del tríptico. También las mujeres entraron en el camino misional o, mejor dicho, regresaron a él —si se piensa en lo que habían hecho en otros tiempos, si se recuerda a María de la Encarnación, a Juana Mancé, a Margarita Bourgeois, pioneras del Canadá. La proliferación de obras, congregaciones y formaciones femeninas dedicadas a las Misiones se llevó a cabo con tal ritmo y tal abundancia, que la pluma vacila ante la más ligera enumeración, segura de rozar susceptibilidades muy legítimas por inevitables olvidos. Sólo una cifra bastaría a darnos idea de la importancia de esa renovación de vocaciones misioneras femeninas: entre el año 1817, en que la Madre Javouhey marca el compás, enviando a sus hijas a la isla de la Reunión, hasta 1870, se contarán 128 institutos de religiosas, antiguos y nuevos, que participan en la gran aventura de la expansión católica por el mundo.[1] Unas pertenecen a antiguas congregaciones que retornan a las rutas seguidas por sus predecesoras: contemplativas, carmelitas, clarisas, agustinas; de enseñanza, las ursulinas; hospitalarias de San Pablo de Chartres, Hijas de la Caridad. Otras nacen a la sombra de alguna institución de Padres: así los misioneros africanos de Lyón, los de Issoudum, los de la Santa Cruz, los del Espíritu Santo y los Padres Blancos tienen sus ramas femeninas. Otras surgen de modo independiente, ya sea para asociar la obra misionera a otras labores en Europa, ya para consagrarse especialmente a ella. ¡Admirable diversidad! Hermanas de San José de Cluny, cuya historia veremos; Hermanas de la Presentación, de la Venerable Rivier; Hermanas de San José de la Aparición, de Santa Emilia de Vialar; Hermanas Azules de Castres... Son muchas, pero bastan apenas para los grandes tra-

1. De 1870 a 1939, nacen otras tantas instituciones, exactamente 122, con un total de 250 desde la Restauración.

bajos que aquellas mujeres cumplen en servicio del Señor.

En una frase que Barrès difundiría, Louis Veuillot ha caracterizado de manera profunda a aquellos hombres y mujeres que hicieron que la Iglesia del siglo XIX reconquistara su puesto en la tierra: una *caballería andante de Dios*. «¿Quién nos explicará —dice— por qué hay siempre hombres y mujeres dispuestos a consumirse en ese oscuro y sangriento trabajo, que desean esa vida, la buscan, la han soñado siendo niños y, ocultando a sus madres aquel gran propósito, pero alimentándolo siempre, obtienen de Dios, a fuerza de oraciones, que se cumpla? ¡Ah! Ese es el secreto del Cielo, el más noble misterio del alma humana...». A través de la enumeración, tal vez monótona, de todas aquellas fundaciones, hay que reconocer y admirar sobre todo el impulso de valor y de sacrificio que vibra en ella. Y puesto que los nombres de aquellos «caballeros de Dios» son demasiado numerosos para citarlos a todos, que al menos la evocación de algunos de ellos, a título de ejemplo, dé testimonio de lo que hizo su grandeza.

Un "gran hombre" de Misiones: la madre Javouhey

De camino hacia París, donde iba a consagrar Emperador a Napoleón, Pío VII hizo un alto en Chalon para celebrar allí la Pascua. Toda la Borgoña había corrido a la ciudad para aclamarle. Cuatro jóvenes campesinas, cuatro hermanas llegadas de su aldea natal, próxima a Dijon, se hallaban entre la muchedumbre, mas por razones bien distintas de la piadosa curiosidad. ¿No habían llegado a tener la audacia de pedir una audiencia? Y —¡milagro!— la habían conseguido. El Papa las recibió con su acostumbrada bondad. Después las cuatro jóvenes tomaron de nuevo el camino de las orillas del Saona, animadas por el Vicario de Cristo en su gran propósito.

Eran las cuatro hijas del maestro Baltasar Javouhey, sólido campesino, buen cristiano, hombre de buen humor, que explotaba en Chamblanc vastas y excelentes tierras. La mayor, que había llevado a las demás a Chalon, era una joven sana, de piel fresca, alegre como un pájaro, inteligente y valerosa, a la que todo el pueblo conocía con el nombre de Nanette, diminutivo de Ana María y su nombre de guerra durante la Revolución. Porque en los años negros, aunque no tenía más de trece años —había nacido en 1779— Nanette no había conocido rival en el arte de hacer pasar el Saona a un sacerdote perseguido o para organizar misas clandestinas. Cuando los *sans-culotte* incendiaron el castillo fue ella quien corrió a la capilla y, burlando las llamas, logró salvar el ostensorio y el cáliz. ¡Una muchacha de fuego!

Tenía diecinueve años cuando anunció a su padre, sorprendido y disgustado, su intención de hacerse religiosa. Todos los buenos partidos que se le propusieron quedaron descartados, y uno de aquellos pretendientes fue tan bien adoctrinado, ¡que ingresó en La Trapa! En secreto, en una estancia de la alquería, convertida improvisadamente en capilla, Ana María hizo jurar solemnemente a sus hermanas menores que la seguirían en el camino que ella se disponía a emprender.

Pero, ¿qué camino? A decir verdad, ni ella misma lo sabía bien, ni le fue fácil adivinarlo. ¿Enseñar el catecismo a los niños de la aldea, ocuparse de los pobres? Sí; pero, ¿cómo hacerlo? Las tentativas que llevó a cabo, sea para ingresar en las religiosas de La Trapa, sea para crear pequeñas comunidades campesinas, no tuvieron éxito. Los consejos de un gran monje, el famoso Dom Lestrange, que acababa de restaurar La Trapa en la Val-Sainte, en Suiza, y los del párroco de Chamblanc, vuelto después de la tormenta, la confirmaron en su resolución de no desanimarse. El mismo cielo parecía tomar cartas en el asunto. Mientras hacía en Besançon, en la casa de las Hermanas de la Caridad, un retiro espiritual y suplicaba a Dios que le mostrara su ruta, tuvo una visión: numerosos hombres de piel negra la rodeaban tendiéndole las manos suplicantes. La pequeña Javouhey no había visto nunca gentes de color; tal vez ignoraba incluso su existencia. Pero una voz inefa-

ble susurró en sus oídos: «Esos son los hijos que Dios te da. Soy Santa Teresa y seré la protectora de tu instituto.» La vocación misionera de Ana María Javouhey había nacido.

En adelante todo fue bien. El Obispo de Dijon, a quien Ana María comunicó sus proyectos, los aprobó, entregándole incluso el ala de un viejo convento de benedictinos. El 12 de mayo de 1807, gracias al mismo prelado, nacía la Asociación Religiosa de San José, y las primeras religiosas del nuevo instituto pronunciaron sus votos definitivos. Llevaban el hábito azul de las vendimiadoras de Borgoña, con la gran cofia que caía sobre los hombros, la enorme pechera blanca que en seguida harían célebre. Las vocaciones afluían y el viejo edificio de Dijon resultó pequeño; en Cluny se encontró otro más amplio. De esta manera nació el título con que se harían célebres las hijas de Nanette Javouhey: las Hermanas de San José de Cluny.

Comenzaron modestamente, según las primeras intenciones de la fundadora, enseñando el catecismo y abriendo algunas escuelas. Hasta en París, en el barrio del Marais, abrieron en 1814 una que alcanzó gran éxito. Pero la Madre Ana María no había olvidado su visión ni su gran proyecto. Todavía faltaba que la Providencia diera la señal, cosa que ocurrió en 1816. *Monsieur* Desbassyns de Richemont, intendente de la isla Borbón —la actual Reunión—, preguntó al vizconde Lainé, ministro del Interior, si conocía alguna Congregación de religiosas dispuestas a acudir para ocuparse de aquellos indígenas: «Tengo lo que necesitáis» —le contestó el vizconde—. Y convocada inmediatamente, sin que experimentara sorpresa alguna, la Madre Javouhey oyó que se le proponía el acudir a tomar en sus manos toda la obra de educación y de caridad de la lejana isla, cosa que inmediatamente aceptó. El 10 de enero de 1817, en Rochefort, cuatro religiosas de hábito azul embarcaban para aquella aventura: de este modo se colocaba la primera piedra de un gran edificio misionero.

La fundadora no había partido, ¡y no porque no le faltaran deseos! Pero, aparte de que le fuera difícil abandonar tan pronto su obra, se reservaba para otros planes. Los «hijos» que Dios le había dado estaban en Africa. Precisamente Francia poseía allí un modesto territorio, el Senegal, puerta de ingreso al continente negro. A decir verdad, bien poca cosa: una colonia mal administrada, cuya población indígena no había recibido apenas de los blancos más que sus vicios; una capital destartalada, San Luis, en la que la iglesia estaba de modo tan evidente en ruinas, que el prefecto apostólico había de abandonar aquellos lugares totalmente descorazonado. ¡Pero no se desanimarían por tan poca cosa la Madre Javouhey y sus hijas!

Un primer grupo de seis religiosas embarcó, bajo la dirección de la más joven de las Hermanas de Ana María, Claudina, convertida en Madre Rosalía. También partió uno de sus hermanos, Pierre, que era sacerdote; pero, de carácter débil, no le fueron bien las cosas y hubo de volver. En cambio, las religiosas se mantuvieron firmes. Alharacas de la administración, epidemias, falta de dinero, nada les hizo retroceder en su obra. Entretanto, la Madre Ana María se movía para que Roma enviara un nuevo prefecto apostólico, y París, ayuda en medicamentos y víveres. La simpática Madre se había convertido en un personaje: el duque Decazes gustaba de conversar con ella; apenas había ministro que no la tuviera en gran consideración. Las vocaciones afluían a Cluny, y tan numerosas, que no solamente podían mandarse refuerzos a la Reunión y al Senegal, sino llevar a cabo fundaciones en la isla Guadalupe y en la Guayana, sin hablar de los diversos lugares de la misma Francia. El sueño de la Madre Javouhey se realizaba, pero sin que ella personalmente hubiera acudido a la faena y frecuentado a sus queridos negros. Su fundación no tenía ya necesidad de su presencia en Francia. Antes de que sus hermanas hubiesen tenido tiempo de presentar dificultades, embarcó en dirección a San Luis del Senegal, a bordo de «La Pantera»; era el 1.° de febrero de 1822.

El tiempo pasado en Africa sería para la Madre Javouhey, a pesar de las innúmeras dificultades, una época de felicidad y plenitud. Estaba en el sitio en que Dios la quería. «Amo a los negros —decía—; son sencillos y buenos. No tienen otra malicia que la que los blancos les

hemos comunicado. No sería difícil convencerles por el ejemplo.» Dar ejemplo a los negros, hacer de ellos buenos cristianos: tal sería su único objetivo; y para lograrlo no había otro medio que amarlos con un gran amor. Lo que iba a hacer aquella mujer, lo que inventaría, preludiando las realizaciones del futuro, resulta increíble. Cuando muchas veces sucede que grandes misioneros —incluso un San Francisco Javier— son únicamente desbrozadores de terreno, pioneros audaces, la Madre Javouhey es una mujer que edifica. Sabe concebir vastos proyectos, pero manteniéndose lo más lejos posible de las quimeras, como buena campesina de Borgoña, poco inclinada a tomar molinos por gigantes.

¡El hospital estaba en ruinas! La Madre lo levanta y rehace. ¿Los negros sufren el desprecio de los blancos? Pues, a pesar de cuanto pueda decírsele, decidirá que en su casa todos son iguales, tratados de la misma manera, sin distinciones de color de piel. ¿Eran deplorables las costumbres en la colonia? La Madre crearía, en plena algaida, una explotación agrícola en la que los cultivadores vivirían en comunidad, en la honestidad y la ley moral. La misma idea que tuviera San Francisco Javier en la India —de la que Ana María nunca había oído hablar—, la de preparar un clero indígena, está en la mente de esta mujer; y hace levantar en Francia un seminario indígena, al que son enviados tres jóvenes senegaleses, que allí hicieron sus estudios y llegaron al sacerdocio; uno de ellos, antes de regresar a Africa, celebró misa ante el Rey Luis-Felipe en Fontainebleau. Y cuando la buena Madre tuvo que reembarcar para Francia, más de un millar de negros la acompañaron al puerto, y fue digno de verse cómo besaban las huellas de sus pies.

Lo que desde entonces fue la actividad de aquella mujer supera toda imaginación. Parecíale imposible no contestar a todas las peticiones que se le hicieran con un fervoroso ¡presente! Las hermanas de hábito azul llegaron a todos los rincones del mundo, a Cayena, a la Martinica, a Pondichery, a Madagascar, a Oceanía, a San Pedro y Miquelon. Y la Madre fundadora estaba siempre dispuesta a embarcar para ir a echar una mano en cualquier fundación naciente. Y no porque se sintiera cómoda en las naves: sufría verdadera muerte con los mareos. Pero solía decir entre dos crisis de aquéllos: «El mar y sus males ya no me dan más miedo que la tierra.» Y un día, viéndola tan firme en medio de las tormentas, el almirante Tréhouart exclamaba: «¡Es mi más viejo marinero!» Sesenta mil kilómetros: tal fue su record...

En esa colección asombrosa de éxitos, si hubiéramos de escoger uno que estremeciera el espíritu, sería el de La Mana. La Mana es un río de la Guayana, que desemboca en el Atlántico, un poco al sur de Maroní. El país, mal conocido y peor afamado, nada tenía de atractivo. Calor pesado durante todo el año, lluvias intensas, fiebres, insectos, serpientes. Cultivábase deficientemente la yuca y el plátano; los aventureros, más o menos bandidos, buscaban oro. Desde luego que nada de aquello parecía ofrecer un cuadro muy agradable para una fundación de religiosas. En cuanto a los hombres..., un amasijo de indios, negros y europeos sin fe ni ley. Sin embargo, cuando el gobierno pidió a la Madre Javouhey que acudiera a hacer una fundación a la Guayana no vaciló un instante, y el 26 de junio de 1828 embarcó en Brest con una verdadera expedición de 9 hermanas, 27 legas o conversas y 39 colaboradores seglares, con sus hijos y mujeres: en total, 100 personas.

Instaló a su gente en las orillas de La Mana, sobre las ruinas que habían dejado dos abortadas tentativas de construir una aldea. Su objetivo era hacer lo mismo que en el Senegal, una colonia agrícola modelo, en la que los negros vivirían en comunidad. No muy distinto, en resumidas cuentas, de aquellas «Reducciones» que antaño hicieran los jesuitas en las orillas del Paraguay.[1] Las autoridades de la colonia temían que llegara el día en que los trabajadores se sublevaran y asesinaran a todos los blancos. Mas, por paradójica que fuese, la obra salió adelante. Se trabajó en la sabana, se cultivó yuca y bananeros, trajéronse rebaños, se construyó un puerto en el río, con sus pequeños

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

arsenales, muelles y almacenes; levantóse también una iglesia, pomposamente llamada catedral. La vida, bajo la firme dirección de las religiosas, manteníase bien reglamentada: todo el mundo acudía a misa los domingos; al atardecer se rezaban las oraciones. Y aquel sorprendente éxito duró por tres años en la misma forma. El gobierno de Luis-Felipe se interesaba poco por la Guayana. Pero cuando la ley de 1831 suprimió la esclavitud en todas las tierras francesas, la Madre Javouhey recibió la petición de que acogiera a todos los esclavos negros que la Marina de guerra arrebataba a los barcos de trata y a los que se devolvía la libertad. La madre lo aceptó, e inmediatamente forjó un plan grandioso: se haría venir a mujeres de Africa; crearíanse poblados negros, a cuyo frente pondríanse religiosas. Lamartine, entonces ministro, se entusiasmó con los proyectos de su compatriota borgoñona. Y de hecho los poblados surgieron de la tierra; los antiguos esclavos se pusieron al trabajo: La Mana progresó.

Así era aquella mujer de Dios, adelantada de las Misiones. Cuando regresó a Francia, llamada por el mismo desarrollo de su fundación, los diarios le dedicaron artículos de elogio. Y las gentes mostraban en las calles de París a la vivaz sexagenaria de hábito azul, cuyo rostro rosado y fresco sonreía a la sombra de la cofia. «¡La Madre Javouhey! —dijo el Rey—. ¡Es un gran hombre!» Y en las barricadas de junio, donde murió Monseñor Affre, aquella mujer pudo penetrar tranquilamente, con su toca flotante al viento y la cruz de oro sobre la blanca pechera: «Es el general Javouhey» —dijo uno de los amotinados—. Allá, en su querida Mana, permanecía su recuerdo; cuando la República decidió hacer de aquella tierra una región libre, es decir, imponerle el régimen administrativo de las comunas francesas, estalló una revuelta que sólo consiguió apaciguar la Madre Isabel, en nombre de la Madre Ana María. Y cuando se dijo a los negros que eligieran un diputado, hubo que explicarles de mil maneras que las mujeres no podían ser elegidas; aun así votaron en masa por la Madre Javouhey.

Nada faltó a vida tan llena, ni siquiera la prueba, y en su forma más penosa, puesto que procedía de la Iglesia misma, de aquella Iglesia a la que servía con toda su alma y que, el 15 de octubre de 1950 había de colocarla sobre los altares. Un cierto Monseñor De Héricourt, Obispo de Autun, antiguo oficial de caballería, concibió la idea de ser superior general de la Congregación de Cluny, y lo pidió en tono de mandato. La Madre tenía lo bastante desarrollado el sentido de los problemas mundiales para aceptar a ojos ciegos el ser guiada por un prelado desde el fondo de su obispado morvandiense. De su negativa resultó un conflicto tan violento, que el Obispo llegó a obtener de Roma que a la gran fundadora se le negaran los sacramentos. En aquel verdadero calvario, tan singular mujer de acción, que había sido siempre una gran mística, un alma de oración y de luz, se manifestó sublime: «Señor, ya no tengo más que a Vos —murmuró—; por ello vengo a echarme en vuestros brazos y a suplicaros que no abandonéis a vuestra hija.» Pero de sus labios no salió una sola palabra de cólera. «Hay que orar por nuestro Obispo —decía—; es también uno de nuestros bienhechores, puesto que nos ofrece ocasiones de sufrir.» La cosa terminó con una reconciliación y se retiró la dolorosa medida contra la Madre. Monseñor De Héricourt murió, y al saberlo la anciana Madre dijo dulcemente, con un delicado matiz de malicia borgoñona: «El buen Monseñor ha pasado antes que yo; es justo que así sea: a tal señor, tal honor.»

Corría la primavera de 1851; la misma Madre Javouhey se hallaba muy débil. Erale imposible ir a Roma, donde el Papa Pío IX hubiera deseado verla para aprobar solemnemente su Instituto. El 15 de julio murió rápidamente, en pie, como había vivido, sin agonía. Hoy, más de 3 500 Hermanas de San José de Cluny, repartidas en 269 casas en todos los continentes, prosiguen la obra de aquel «gran hombre», una de las más sorprendentes figuras femeninas de la historia de las Misiones.

Tres mártires

Si la Madre Javouhey ha sido elevada al honor de los altares a causa de la trascenden-

cia de su obra y de la santa eficacia de su acción, otras, muchísimas otras figuras misioneras —más de treinta en el período que nos ocupa— lo han sido a causa del testimonio que dieron, del sacrificio que aceptaron por la fe de Cristo y por su expansión en el mundo; y la Iglesia, al glorificarlas, ha empleado con frecuencia ese término de «mártires» que las une a los héroes cristianos de los primeros siglos, gracias a los cuales la Cruz fue plantada en la tierra.

He aquí a tres de esos mártires de las Misiones modernas, pertenecientes a tres diversas familias religiosas, muertos en países diferentes. Pero es imposible no hallar en ellos cierto aire de familia, el mismo que se encuentra en todos aquellos que obtuvieron idéntico destino. Un ánimo tranquilo, una sonriente sencillez, una natural entrega a Dios y a los hombres. En resumen: una fe tan absoluta, que tanto la muerte como la vida quedan transfigurados por ella y las más terribles pruebas parecen hacerse no sólo aceptables, sino deseables. Hay que leer, en los *Anales de la Propagación de la Fe*, esos informes, un tanto áridos, de suplicios, en que con tanta frecuencia el horror supera a lo que la pluma describe. Ningún comentario ni énfasis de estilo; pero uno sabe que se halla ante la más auténtica grandeza.

Primero es un hijo de *Monsieur Vincent*, el Bienaventurado Juan-Gabriel Perboyre (1802-1840). Nada muestra mejor que su historia esa filiación espiritual que, de una generación a otra, hace renovarse sin cesar, hasta nuestro tiempo, a los hombres de un mismo temple e idénticos ideales. Cuando ingresa, a los diecinueve años, en el Seminario Lazarista, apenas se habla de otra cosa que del martirio que acaba de padecer en China el anciano Padre Francisco de Régis Clet, uno de los que desde hace medio siglo han logrado mantener en pie, en aquel inmenso imperio, a las cristiandades diezmadas por insistentes persecuciones; después de veintiocho años de misión, el Padre Clet terminó por ser denunciado, encarcelado y ejecutado. Y el pequeño Juan-Gabriel Perboyre pasa largas horas rezando ante las reliquias de su hermano mayor en religión: ante el hábito manchado de sangre y la cuerda que lo estranguló. Adueñase de él una sublime obsesión que ya no le abandonará en toda su vida: «¡Qué hermoso fin el de *Monsieur* Clet! —confía a un camarada—; rogad a Dios para que yo termine como él.»

Pero Juan-Gabriel es un muchacho enfermizo, de aspecto tímido y escasa estatura. En su casa, lo mismo que en el seminario menor, se divierten llamándolo «el pequeño San Juan». Su propio tío no ha podido evitar el reírse cuando, siendo un muchachuelo, el pequeño le confía que quiere ser misionero. Sus hermanos, sí que lo serán —tiene dos que han ingresado en los lazaristas—, y hasta sus hermanas, futuras Hijas de la Caridad: todos podrán correr la gran aventura; pero él... La tenacidad es virtud de Quercy, y aquel joven de ojos modestos, que reza sin cesar, es aún más tenaz que los demás. Un día sabe que se prepara una expedición de misioneros para la China; acude a su superior, persuade a los médicos, vence todas las resistencias. Y logra el permiso de embarcar en un convoy para Macao, de donde debe dirigirse a Ho-Nan y a Hou-Pe, no muy lejos de aquella ciudad de Ou-Tchang-Fu donde el Padre Clet ha sufrido el martirio. En él piensa Juan-Gabriel siempre: la última carta que escribe al salir de Francia habla aún del mártir y de su deseo de imitarle.

Llega a China a finales de 1835. Trabajará allí algo más de cuatro años. Sus cartas nos lo muestran incesantemente por valles y montañas visitando sus Cristiandades diseminadas en espacios vastísimos: en el Ho-Nan quedan 1 500 bautizados, divididos en veinte grupos; pero para verlos a todos hay que recorrer 300 leguas, «ya con la barba emblanquecida por la escarcha de las mañanas de invierno, ya con el rostro curtido, las orejas, el cuello y la frente pelados por los calores de estío». Los caminos son terribles, los carros no tienen suspensión; en cuanto a los albergues, el misionero dice gentilmente que «si se está ávido de privaciones y de mortificación, hay ocasiones suficientes para amontonar una santa fortuna». Además deben tomarse precauciones, porque la persecución arrecia cada vez más; hay que caminar

Discípulo de Hegel, cuya «dialéctica histórica» aplica a los problemas económicos y sociales, Carlos Marx (fotografía) es el padre del más potente movimiento revolucionario de los tiempos modernos. Fue en Londres, en esta casa de Dean Street (fotografía tomada en 1963) donde compuso su obra mayor, «El Capital». Abajo, a la derecha, la portada de la segunda edición de «El Capital», que fue la que dio a conocer la obra.





Das Kapital.

Kritik der politischen Oekonomie.

Von

Karl Marx.

Erster Band.

Buch I: Der Produktionsprocess des Kapitals.

Zweite verbesserte Auflage.

Das Recht der Uebersetzung wird vorbehalten.

Hamburg

Verlag von Otto Meissner.

1872.

de noche, guiado por cristianos seguros y a veces escoltado por un sacerdote chino. ¡No importa! Se hace buena labor. Durante los diez o quince días que el misionero permanece entre una comunidad hay tiempo de realizar un verdadero examen de catecismo a los cristianos de la aldea, para ver en qué situación está su fe, de bautizar a niños y adultos, de celebrar primeras comuniones y a veces incluso de organizar una pequeña cofradía piadosa que conserve activa la vida de las almas cuando los sacerdotes estén lejos. Al mismo tiempo, Juan-Gabriel hace también de médico, de padre de familia, de juez... Uno piensa en las Misiones de San Pablo durante sus grandes viajes, y se piensa también en lo que debe ser, en nuestros días, la China...[1]

Después, un buen día, se precipita el drama. El 15 de septiembre de 1839, el Padre Perboyre es denunciado por un neófito traidor: como Jesús, por treinta monedas... El martirio comienza, y durará un año. Cargado de cadenas, golpeado en todo su cuerpo, el sacerdote es arrastrado ante un mandarín que le interroga. Silencio absoluto. Estudiando a fondo la vida de su modelo, ha sabido que los chinos son habilísimos en hacer hablar a sus prisioneros, y que algunas palabras escapadas al Padre Clet dieron pie a varias detenciones. Por ello no responde a las preguntas, o contesta con simples afirmaciones de su fe. Se le suspende de una polea por los pulgares; se le obliga a permanecer durante horas de rodillas sobre unas cadenas de hierro. Por último, en compañía de un pequeño grupo de cristianos, se le lleva precisamente a aquella ciudad de Ou-Tchang-Fu, donde fuera martirizado veinte años antes el Padre Clet. Apaleado hasta dejarle casi sin vida, torturado en el potro, resiste heroicamente: no denuncia a nadie ni cede en nada. Por último llega la orden de ejecución. Es el 11 de septiembre de 1840. Atado a una cruz debe morir estrangulado; pero el verdugo, por orden superior, suspende el suplicio por diez veces, aflojando la cuerda para que la víctima pueda recuperar el aliento y la propia angustia. Un puntapié en el vientre pone término a la atroz agonía. Juan-Gabriel Perboyre ha muerto como deseaba; tenía entonces treinta y ocho años.

Casi al mismo tiempo, a algunos miles de kilómetros de allí, perdido en la más solitaria de las islas del Pacífico, moría otro héroe con una muerte casi tan horrible como la suya y aparentemente más inútil, porque este otro mártir era sacrificado por unos dos mil caníbales. La paradoja de la Misión cristiana consiste en dedicar sacerdotes a la irrisoria tarea de llevar el Evangelio a un puñado de salvajes, porque esos salvajes son también hombres y tienen un alma que salvar. Y tal vez nunca ha sido tan evidente esa paradoja, ni se ha manifestado más verídica y necesaria como en el caso de San Pedro Chanel (1800-1841).

Pertenecía a la joven Sociedad de María, recién fundada por el Padre Colin y a la que Gregorio XVI, al darle su aprobación, encaminaría inmediatamente hacia un campo de apostolado todavía virgen, el de Oceanía central. Era un muchacho sólido, hijo de un campesino de Bugey, que había sido cura rural y, después, superior del Seminario menor de Belley. A los treinta años sintió la vocación misionera; a los treinta y cuatro partió, en 1836, en compañía de su amigo, el Padre Bataillon, y de dos o tres maristas, para evangelizar una zona de la Oceanía del Pacífico, de 2 000 leguas de lado, sembrada de islas aún mal conocidas, de las que sólo se sabía que las costumbres de sus indígenas eran terribles, que la caza del hombre y la antropofagia eran uso corriente y que en los banquetes principescos se servían cadáveres asados...

El Padre Chanel desembarcó en Futuna. Un paraíso de palmeras, de agua azul y de rosados corales. Como por un milagro, los indígenas se mostraron al principio muy acogedores. El rey de la isla, un cierto Niuliki, declaró públicamente que los europeos no podían menos de traer consigo la riqueza y que, por lo tanto, había que acoger bien al hombre blanco, y lo declaró «tabú». Obráronse conversiones, lo mismo en Futuna que en las islas Wallis, don-

1. Cfr. en *Ecclesia* (París, septiembre de 1958) una carta del Padre Perboyre llena de detalles pintorescos o conmovedores.

de el Padre Bataillon hizo maravillas. Pero nada impedía que las condiciones materiales fueran durísimas. El visitador apostólico que, al cabo de dos años, fue a ver al Padre Chanel quedó horrorizado al comprobar en qué miseria se hallaba: apenas comía; acostábase en una caja de bambú cubierta de paja; un tronco de árbol le servía de almohada. Pero el joven Padre no parecía prestar atención a tales condiciones de existencia; había aprendido el dialecto local y predicaba y enseñaba el Catecismo a los indígenas. Parecía que lo aceptaban; su insuperable caridad para con los enfermos y moribundos le ganaba corazones, y en torno a él comenzaba a agruparse una pequeña grey de bautizados.

Pero fue ese mismo éxito lo que le perdió. Y lo mismo los del Padre Bataillon en las Wallis, donde toda la población, con el Rey a la cabeza, se hizo bautizar. El famoso Niuliki, aun proclamándose siempre amigo y protector del hombre blanco, dejaba adivinar de vez en cuando sentimientos muy distintos. Había admitido sin dificultad que fueran destruidos algunos ídolos secundarios, algunos símbolos totémicos y otros signos. Pero él era personalmente el gran dios del culto futuniano, la encarnación de las potencias, el que predecía las tempestades y podía desencadenar el rayo. ¿Qué le quedaría de todo eso una vez bautizados sus súbditos? ¿Y si se convertía él mismo? Poco a poco cambió su actitud. El buen hermano Nizier, que ayudaba al Padre, fue puesto al corriente de los amenazadores propósitos del Rey caníbal. Advertido, el Padre Chanel contestó repitiendo la famosa frase de San Luis Gonzaga cuando jugaba a la pelota,[1] y siguió preparando el diccionario futuniano en que trabajaba entonces. Comenzaron las vejaciones. Los catecúmenos fueron amenazados con represalias si seguían frecuentando al sacerdote. La exasperación del reyezuelo llegó al colmo cuando su hijo mayor pidió el bautismo. Y encargó a su «primer ministro» que suprimiera al hombre blanco.

1. «...¿Qué haríais —preguntaron al joven santo— si supierais que vais a morir ahora mismo?» Y San Luis Gonzaga contestó: «Seguiría jugando a la pelota...»

El Padre Chanel hubiera podido huir, embarcar para las Wallis. Pero se quedó en su puesto. «Se me mate o no, la religión está plantada en esta isla y no se perderá por mi muerte.» El llamado Muzu-Muzú no se atrevió a atacar al Padre de frente. Envióle un emisario que le pidiera que llevase lo antes posible un remedio para un enfermo; apenas el Padre Chanel regresó a su cabaña, le siguieron los conjurados y le atacaron a golpes de maza. Como un neófito acudiera a ayudarle, el Padre murmuró: «Está bien..., está bien...» Muzu-Muzú gritaba: «¡Acabad con él!» Pero sus hombres ya no pensaban más que en saquear el pobre ajuar de la cabaña. Entonces, el jefe tomó la propia hacha del misionero y le rompió el cráneo. Era el 28 de abril de 1841.

Lo que sigue es extraordinario. El hermano Nizier y algunos bautizados habían huido y lograron acogerse a una corbeta americana de paso. Pero seis meses después apareció junto a la isla una fragata francesa que exigió la restitución del cuerpo del Padre y todo lo que le había pertenecido. Niuliki había muerto ya. Quedaban unos treinta neófitos en la isla. Apresuráronse a exhumar el cadáver y a llevar a bordo el crucifijo y el cáliz que habían tenido ocultos. Pero antes de que el navío se alejara, un grupo de los que habían participado en el asesinato acudieron a suplicar que se les enviara otro misionero. Fueron enviados dos. Y un año más tarde, la mitad de los dos mil habitantes de la isla estaban bautizados. El mismo Muzu-Muzú pidió que se le instruyera en la religión. Gravemente enfermo, rogó que se le llevara al mismo lugar en que él había aplastado la cabeza del Padre Chanel.

Avancemos veinte años. Leamos las cartas que un misionero de Indochina escribe a su familia y a sus superiores, a todos sus amigos, en 1861. Comienzan con una singular indicación de lugar: «Desde mi jaula». Porque realmente está en una jaula, como un pollo, desde hace más de dos meses, desde que un jefe de cantón, advertido por un denunciante, le ha descubierto en su escondite y arrestado. La situa-

ción es, a la vez, triste y odiosa; aquel hombre está expuesto a la vista de todos, de la manera más incómoda posible. Ninguna ilusión puede hacerse sobre su suerte. Pero las cartas que escribe, las cartas de adiós, muestran al mismo tiempo una sublime serenidad y una sensibilidad admirable. Evoca recuerdos familiares; tiene palabras de buen humor y de ternura. Parece que se le ve sonreír...

«Es casi medianoche. En torno a mi jaula de madera hay lanzas y largos sables. En un rincón de la sala algunos soldados juegan a las cartas; otros se divierten con los dados. De vez en cuando, los centinelas golpean en el tam-tam y el tambor las horas de la noche. A dos metros de mí, una lámpara proyecta su luz vacilante sobre mi hoja de papel chino y me permite trazar estas líneas... Espero cada día mi sentencia. Tal vez mañana me llevarán a la muerte. Probablemente me cortarán la cabeza. Dichosa muerte, ¿verdad? Muerte deseada que conduce a la vida... Voy a ver aquellas bellezas que el ojo humano no vio nunca; a oír aquellas armonías que no oyó el oído del hombre; a gozar de los goces que el corazón no ha gustado jamás...» Y de pronto resuena el eco de los más admirables escritos de los mártires, de un San Pablo y un San Policarpo: «Pero ante todo es necesario que el grano de trigo sea triturado, que el racimo sea prensado. ¿Seré un pan y un vino a gusto del Padre...?»

Aquel hombre, que en el umbral de la muerte escribe esas místicas frases —palabras que firmará con su sangre—, es un sacerdote de las Misiones Extranjeras, auténtico descendiente de tantos otros, que, desde comienzos del siglo XVII, escribieron admirables páginas en el libro del apostolado. Es joven: tiene treinta y dos años; la juventud es una de las más sorprendentes características de esos aventureros de Cristo. Se llama Teófanes Vénard, el Bienaventurado Vénard (1829-1861). Se le ha llamado «el mártir alegre», con toda justicia. Es un hijo del Poitou, naturalmente expansivo y sociable. Hijo de un preceptor libre que ha educado en sólidos principios a una numerosa familia. Siendo niño, cuando sube con sus cabras por la ladera del Bel-Air, cercana a Saint-Loup-sur-Thouet, lleva siempre consigo su lectura favorita, los *Anales de la Propagación de la Fe*. El renovado ejemplo de aquellos misioneros que afrontan heroicamente la muerte exalta su juvenil espíritu. «También yo quiero ir al Tonkín —dice—, y quiero ser mártir.» Algunos ríen ante tal pretensión. Pero en cuanto pasa por el seminario, se precipita a la *rue du Bac*, obediente a una vocación irresistible. Y a pesar de las amables frases que le escribe, tan sencillamente apaciguantes, su viejo padre murmura: «He perdido la más bella flor de mi rosal.»

Llegado al Tonkín en 1853, Teófanes Vénard logra escapar a la persecución durante bastante tiempo. Recrudecida entonces, desde hace seis años, desde que Tu-Duc se ha convertido en Emperador de Annam. Sus órdenes son precisas y rigurosas; los sacerdotes europeos son arrojados al agua; los indígenas, descuartizados. En 1851 y 1852 dos misioneros fueron martirizados. La intervención de Francia suspendió momentáneamente la persecución; pero en 1857 vuelve a ser intensa, y una demostración mal realizada, la ocupación de Saigón, acaba de exasperar los odios. Aumentan las pesquisas policíacas; prométense sumas elevadas a los denunciantes. Los cristianos reconocidos como tales son marcados a fuego vivo. Precisamente entonces, en noviembre de 1860, el Padre Vénard, que no había cesado de ir de comunidad en comunidad, bautizando, confesando, animando a todos sus fieles con su inextinguible buen humor, es prendido y enjaulado.

Su fin es digno de la Gesta de los Mártires. Condenado por «haber enseñado una religión sacrílega» y haber «animado a los barcos europeos a hacer la guerra contra el Emperador», es conducido solemnemente al suplicio, en medio de un cortejo, precedido de dos elefantes de guerra. Durante todo el camino, el mártir canta salmos e himnos. Para aquella ocasión se ha encargado una túnica nueva de seda. El verdugo, un horrible jorobado que ha ejecutado ya a cincuenta misioneros, le pide que le regale su vestidura a cambio de una ejecución cuidadosa y rápida. «Cuanto más dure, más valdrá» —contesta el Padre—. Después, se deja desnudar, en recuerdo de Cristo despoja-

do de sus vestiduras. Atado a una estaca de bambú, los codos ligados y alzada la cabeza, reza aún. ¿Tiene el verdugo deseos de proporcionarle un placer prolongando su suplicio? Sólo al quinto golpe de sable, tras haber cambiado de arma, porque la primera se había mellado, el jorobado consigue cortar aquella cabeza que las aguas del río Rojo arrastran.

La Historia de las Misiones del siglo XIX podría citar varias docenas de hombres de la talla de un Perboyre, de un Chanel, de un Vénard. Y el cuadro que puede trazarse sobre ese mundo misionero hallaría iguales ejemplos doquiera que la Cruz de Cristo fuera plantada y llevada la Iglesia. Además, ¿sería explicable sin ellos la magnífica renovación espiritual? Y ante tantos episodios que parecen arrancados de la Leyenda Aurea, ¿cómo no pensar en la célebre frase de Tertuliano: *Semen est sanguis christianorum*?

Escuelas cristianas en el Próximo Oriente

La recuperación de las Misiones se manifestó antes en el Próximo Oriente, desde las orillas del Mediterráneo oriental hasta Persia. Pero en el umbral del siglo, y hasta en los veinte primeros años, la situación en aquellas regiones era deplorable. El admirable esfuerzo de la época anterior, tal y como lo encarnara Francisco Picquet, apóstol, diplomático y jefe, fue abandonado, y sus resultados se extinguieron. El Arzobispado latino de Bagdad permaneció sin titular durante cuarenta y siete años; en Mosul el único Padre dominico superviviente moría en 1815; ya no había más carmelitas en Basora, ni en Persia; ni más capuchinos en Mardina; el Vicariato apostólico de Esmirna no contaba ya más que con diez mil católicos, en un territorio que va desde el Bósforo hasta el Alto Nilo. En Tierra Santa los Hijos de San Francisco se mantienen firmes, pero deben enfrentarse con la doble hostilidad de los turcos y los griegos cismáticos que, en 1808, fueron verosímilmente los autores del incendio del Santo Sepulcro. Todo ello era, por lo menos, inquietante.

El primer gesto a favor del Oriente cristiano debe ponerse en el haber de Napoleón Bonaparte. El 25 de junio de 1802 (6 mesidor, añoX), por orden del Primer Cónsul, el ciudadano Talleyrand firmó, con el Esseid Ghalib Effendi, representante de la Sublime Puerta, un tratado que renovaba *por entero* las cláusulas de las Capitulaciones de 1740;[1] y en el mes de octubre del año siguiente, al salir para Constantinopla como embajador, el general Brune recibió instrucciones muy precisas para que tomara a los cristianos bajo su protección. Al restablecer, como ya hemos visto, las sociedades misioneras, el Emperador tuvo, sin duda alguna, proyectos más vastos; su conflicto con el Papa y, después, su propia caída, impidiéronle ponerlos por obra. Pero no por ello dejaba de anunciar el acto de 1802, que el Occidente, y especialmente Francia, comenzarían a interesarse de nuevo por la suerte del Cristianismo en aquellas regiones de la tierra.

Por otra parte, las circunstancias políticas fueron favorables a aquella renovación de interés y, por consiguiente, a la restauración de las Misiones. La disgregación del Imperio turco, la revuelta helénica de 1821, empujaron a las Potencias a intervenir en aquellos lugares; la batalla de Navarino, el tratado de Andrinópolis no tuvieron como única consecuencia el liberar a Grecia; persuadieron, además, a Turquía a contemplar desde un nuevo punto de vista el problema de todos sus súbditos cristianos, y en 1840 un primer decreto del soberano turco mejoró su suerte. Francia, bajo la Monarquía de julio, se desentendió del Próximo Oriente, hasta el punto de renunciar a vengar a los misioneros asesinados por los drusos en 1845, lo que provocó en la Cámara las indignadas protestas no solamente de Montalembert, sino del diputado israelita Crémieux. Napoleón III, por el contrario, cuidadoso de su prestigio, reanudó la gran tradición de Francia, presente en

1. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

el Levante. Sabido es que la guerra de Crimea tuvo por causa inmediata la voluntad del Emperador de impedir al Zar el llevar demasiado lejos, hasta los Santos Lugares, las ventajas de sus clientes, los griegos ortodoxos; y aquella intervención tuvo por consecuencia la firma con el Sultán, en 1856, de un *Hatti-humrayum* muy solemne, que aseguraba la igualdad de los cristianos en todo el Imperio turco, y su derecho a llegar a todas las funciones públicas y a ser representados en el Consejo de Estado. Cuatro años más tarde, en 1860, la matanza de los maronitas por los drusos, acompañada de la ruina de numerosas casas religiosas católicas y de repetidos insultos a los consulados y a la bandera francesa, fue la ocasión de que Napoleón III demostrara que no tomaba a la ligera su papel de protector de los cristianos: una expedición francesa restableció el orden en el Líbano.

A esas favorables circunstancias políticas se añadieron otras, espirituales y psicológicas, que no lo fueron menos. La crisis del Estado turco era paralela a un notable declinar del Islam. Los elementos cultos se alejaban de él; el cisma herético de los «babitas», nacido en Persia hacia 1845-1850, con Alí Mohamed, llamado «Bab» —«puerta de la verdad»—, tendía a un sincretismo de toda clase de elementos religiosos, en el que desaparecían los principios del Corán. El mundo musulmán perdía vigor y cohesión. En cambio, en Occidente crecía cada día más el interés por las cosas de Oriente; hablábase mucho de ellas en los salones de *madame* Swetchine, en las páginas de la nueva revista jesuítica *Etudes*. La Asociación alemana para Tierra Santa se fundaba en 1855. La Orden Ecuestre del Santo Sepulcro, restaurada en 1815, alcanzaba gran desarrollo; también la Orden de Malta se ocupaba de los Santos Lugares. La Obra de Oriente, cuya fundación en París, en 1856, ya hemos visto (realizada gracias a la intervención de intelectuales de primera fila), mostraba bastante el interés que los grupos selectos occidentales manifestaban, tanto desde el punto de vista científico como desde el espiritual, por aquella antigua cuna de la civilización.

Fue precisamente un orientalista de gran categoría, profesor del Colegio de Francia, miembro de la Academia de Inscripciones a los treinta y cuatro años, quien acomodó el método misional adaptado a aquellos países. Llamábase Eugenio Boré (1809-1878). Había tomado parte en las famosas reuniones de La Chênaie, en las que Lamennais, animándole a estudiar las lenguas orientales —como él mismo deseaba—, le puso en guardia (lo que deja un tanto perplejo) contra las tentaciones del orgullo de la inteligencia. Habiendo casualmente entablado contacto la víspera de Navidad de 1837, cuando buscaba un confesor, con el superior de la Misión lazarista de Constantinopla, se apasionó por la obra misionera. Aun permaneciendo por mucho tiempo en su estado seglar, y encargado, tanto por la Academia de Inscripciones como por el Ministerio de Instrucción Pública, de llevar adelante trabajos de erudición que su conocimiento del idioma armenio, del turco y de otras lenguas orientales le permitía, participó en empresas propiamente apostólicas en Caldea y en Armenia con ayuda de un lazarista italiano. En Persia las circunstancias le llevaron a fundar una escuela, que tuvo éxito. Siguieron otras, especialmente en Mosul e Ispahan; y tanto hizo, que en cuatro años, aquellas misiones que estaban en ruinas en aquellos lugares, vieron cómo las escuelas cristianas alcanzaban maravillosos éxitos. De aquella experiencia, Eugenio Boré dedujo una lección que comunicó inmediatamente a Roma y a París en numerosos informes. Convertir a los musulmanes era, por el momento, poco menos que imposible; había que hallar, por lo tanto, otros medios de apostolado que no se redujeran a la simple predicación: el mejor era la escuela, abierta a todos los niños sin distinción de raza ni de religión, que, por una parte, permitiría disipar los errores que el Islam mantenía acerca de los cristianos; y por otra, levantaría el nivel de las cristiandades locales, bastante caídas. Al mismo tiempo, las instituciones de caridad, hospitales y orfelinatos, ganarían la simpatía de las poblaciones. Gregorio XVI fue puesto al corriente de las sugerencias de Boré, y las hizo suyas. Tal debía ser el comienzo de la gran obra escolar y hospitalaria católica en todo el Próxi-

mo Oriente, cuyos admirables resultados son aún palpables.[1]

Al mismo tiempo, en 1834, otro iniciador, el Padre Leroy, fundaba, a 30 kilómetros de Beyruth —el primer año con sólo seis alumnos—, el Colegio de Antura, hoy célebre en todo el Líbano. En Constantinopla, en Santorín y Esmirna los lazaristas abrían también sus colegios; y en la última ciudad, los picpucianos fundaban otro, en 1844, que durante largos años sería un centro de irradiación intelectual y cristiana en el Asia turca. En 1846 entraban los jesuitas en escena; en Ghazir, en el Líbano, nacía el Seminario central asiático, que comprendía una casa de formación para el clero local y un colegio de enseñanza media. Y se pensaba ya en fundar la Universidad de San José, de Beyruth, que la Compañía de Jesús haría ilustre hasta nuestros días. A partir de 1840, los Hermanos de las Escuelas Cristianas aportaron su ayuda a los padres de las diversas órdenes, desde Egipto a Persia, desde las islas del Egeo a la Mesopotamia, encargándose de las clases elementales. Las congregaciones religiosas femeninas colaboraron a aquella vasta empresa, sobre todo las Hermanas de San Vicente de Paúl, cuya instalación en Esmirna (1839) y en Alejandría (1844) señala el comienzo de una inmensa red de caridad. Las Damas de Sión aparecen en Palestina, en 1837. Religiosas indígenas sirias, las Myriamitas, se dedican a la fundación de escuelas locales. No tardarán en llegar otras congregaciones francesas como refuerzo: las Hijas de la Caridad, las Hermanas de San José de la Aparición, las Religiosas del Buen Pastor, de Angers, las Damas de Nazaret. Hacia 1870 las ideas de Eugenio Boré se habían convertido en realidad de manera muy amplia.

Sostenidos por aquella poderosa corriente de entrega, los «Papas misioneros», Gregorio XVI y Pío IX, y la Congregación de la Propaganda pudieron asegurar y concretar la renovación de las Misiones. La cortés gestión que hizo el Sultán ante Pío IX, al tiempo de su elección; el envío por el Papa de un representante personal a Constantinopla, contribuyeron al feliz resultado. Una cifra da idea del mismo: a la muerte de Pío IX no habrá en el Imperio turco menos de 630 000 católicos, de los que 150 000 son latinos; si se piensa en lo que era la situación sesenta años antes, el hecho es prodigioso. Por lo demás, podemos recorrer todas las zonas del Próximo Oriente; en todas ellas se comprueba la misma animación fervorosa, los mismos progresos. Y en todas ellas, Roma se esfuerza en seguir de cerca y dirigir aquella acción misionera multiforme.

En Palestina, tierra sagrada que interesa especialmente a los católicos, Pío IX lleva a cabo una acción de gran trascendencia: en 1847 restaura el Patriarcado latino de Jerusalén, sometiéndole todo el Vicariato apostólico de Siria; y confía aquel cargo a un sacerdote secular que había sido misionero en Mosul, gran conocedor de las cosas de Oriente, hombre de indomable energía, Monseñor Valerga. Junto a los franciscanos, tradicionales guardianes de los Santos Lugares, se instalan otras congregaciones, cada vez más numerosas, entre las que ocupan un puesto de primera fila las de Sión, Hijas del Padre Ratisbona; las obras católicas, ayudadas por la Propagación de la Fe, se multiplican en aquellas tierras. Monseñor Valerga, al llegar a Jerusalén, no había encontrado, aparte de los Franciscanos de la Custodia, más que a dos sacerdotes para cuatro mil doscientos fieles; inmediatamente fundó un seminario, y en 1870 el clero latino contará ya con sesenta y cinco miembros.

Idéntico progreso se observa en Siria donde, de 1830 a 1870, se instalan no menos de once congregaciones masculinas y nueve femeninas. Es uno de los lugares de acción preferidos por la Obra de Oriente; al día siguiente del drama de 1860, para borrar las ruinas dejadas por los drusos y restañar tantas heridas, el abate Lavigerie se lanza a aquellas regiones, se entrega a ellas sin límite, gasta más de tres millones de francos en ayudas. Multiplícanse las es-

1. En 1849, Eugenio Boré ingresó en los lazaristas, en la Misión de Constantinopla. Fue sucesivamente Visitador provincial, Secretario general de la Congregación y, en 1874, Superior general. Es una de las más sorprendentes figuras entre los hijos de M. Vincent.

cuelas y los hospitales. El capuchino italiano Castelli gana terreno entre los cristianos jacobitas, de los que se convierten un determinado número. La Iglesia católica de rito sirio, con tales apoyos, se levanta, y su jefe Monseñor Audu, Patriarca de Babilonia, se regocija, en 1853, por haber visto volver al redil a treinta y cinco mil fieles. El breve cisma provocado por algunas decisiones del Concilio Vaticano no frena por mucho tiempo aquella renovación.

En Egipto, un régimen bastante liberal, sobre todo en los tiempos de Mehemet-Alí, permite la implantación de numerosas escuelas y obras de caridad: Hijas de la Caridad y Hermanos de las Escuelas Cristianas se distinguen en aquel esfuerzo. Un notable delegado apostólico, Monseñor Guasco, lleva a cabo una obra de expansión que consigue conquistar para Roma a buen número de cristianos melkitas. Lo que valió a la Iglesia de Egipto el ser separada de la de Jerusalén y constituir un Vicariato apostólico.

Lo mismo sucede en Persia, donde las florecientes Misiones de otrora habían quedado reducidas, en 1840, a un solo sacerdote, ya anciano y sumido en la mayor angustia, el Renacimiento siguió el paso de Eugenio Boré y la instalación de sus escuelas. Tres lazaristas se instalaron allí y fundaron un seminario, del que comenzaron a salir sacerdotes indígenas. A uno de aquellos tres pioneros, Monseñor Cluzel, verdadera alma de apóstol, confió Pío IX, en 1858, una Prefectura apostólica distinta de la de Mesopotamia.

Así era en todas partes, en aquel Oriente dominado por la Media Luna del Islam, la Iglesia católica cosechaba éxitos. Sólo una región le proporcionó graves cuidados: Armenia. No porque la fe católica fuera allí menos viva y el esfuerzo misional menos activo. En 1830 los católicos de Armenia, a los que el sultán Mahmud había colocado a la fuerza bajo las órdenes de un patriarca cismático, obtuvieron ser liberados de aquella tutela; el Papa Pío VIII erigió en Constantinopla una sede arzobispal armenia, y a pesar de las astucias de los turcos, que hacían controlar su clero por un laico, los católicos armenios seguían prosperando. Tanto incluso que, en 1850, Pío IX creó seis diócesis sufragáneas de Constantinopla. Pero en 1867 estalló un penoso conflicto, tras la elección para el Patriarcado del Arzobispo Hassun; habiendo querido Pío IX reorganizar la iglesia armenia, y especialmente reglamentar los nombramientos episcopales, la Bula *Reversurus* (12 de julio de 1867) fue considerada como una intolerable intervención romana en las tradiciones armenias; y en ausencia de Monseñor Hassun —que había ido a Roma para participar en el Concilio Vaticano— estalló un cisma que duraría hasta 1887.

Dejado a un lado ese disgusto, aunque serio, la situación que dejará Pío IX a su muerte será, en todo el Próximo Oriente, especialmente más reconfortante que la de comienzos de siglo. Por doquier la Iglesia despertaba; los misioneros llegaban en gran número, los delegados apostólicos disponían ya de un personal casi suficiente. Había, es verdad, puntos negros en aquel conjunto: la resuelta oposición de las iglesias disidentes, el desarrollo de la rica propaganda protestante, la creciente ambición de la Rusia ortodoxa. Pero no podía considerarse excesivo optimismo el mirar al porvenir con esperanza.

La India y Monseñor Bonnand

Tal vez más impresionante aún fue la renovación de la Iglesia en la India. Sin embargo, la situación a comienzos del siglo XIX era profundamente entristecedora. ¿Qué quedaba de los admirables esfuerzos del Padre Nobili y de los sacrificios de San Juan de Brito? La supresión de la Compañía de Jesús había asestado un terrible golpe a las comunidades cristianas, decapitándolas de sus jefes, difícil e incompletamente sustituidos por los sacerdotes de las Misiones Extranjeras. La disminución de vocaciones durante la Revolución completó la ruina. Aprovechándose de esa carencia, los protestantes dieron un impulso a sus vanguardias, y miles de católicos se pasaron a las sectas. La cifra total de los fieles de Roma en toda la India no superaba, sin duda alguna, los doscientos mil.

Una sola región constituía excepción a este declive: Goa y sus cuatro diócesis sufragáneas, sometidas al *Padroado* portugués, que conservaba todas las características del antiguo catolicismo «pranghi»;[1] allí vivían cuatrocientos sacerdotes, por desgracia mediocres en conjunto, que celebraban los oficios religiosos para los colonizadores y para los indígenas —modelados sobre aquéllos—, y mostraban bien poco interés por el apostolado.

Pero esa situación lamentable no duraría mucho. La Iglesia católica, que parecía herida de muerte, sobrevivió a la época y se levantó muy pronto. Lo debió, ante todo, a la testarudez heroica de un puñado de misioneros que se aferraron al terreno y se negaron a ceder; en primer lugar estaba el sabio y audaz Padre Dubois que, de 1800 a 1820, se empeñó en restaurar a los cristianos de Mysore, diezmados en 1780 por las deportaciones de Tippu-Sahib; lo debió también a la llegada numerosa, a partir de 1830, de misioneros y religiosos de diversas órdenes, animados todos de ardiente espíritu de conquista. Las circunstancias políticas se hicieron más favorables cuando, en 1858, la Corona británica tomó bajo su inmediato gobierno todo el territorio de la India[2] —hasta entonces dirigido por la Compañía de Comercio— y, comprendiendo que la penetración cristiana servía a sus intereses, apoyó a los misioneros de todas las confesiones. Pero la India debió su renovación sobre todo a la acción de los Papas y a las capitales decisiones tomadas por Gregorio XVI.

La existencia del *Padroado* portugués constituía un grave inconveniente. El Arzobispo de Goa pretendía tener una autoridad sobre la India casi total: autoridad que nunca había podido ejercer. Aquel clero de Goa, sin ser tan malo como algunos han dicho, había aceptado en su seno demasiados mestizos y hombres de sangre mixta, cuya conducta era poco ejemplar. Sus miembros ignoraban tanto el inglés

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».
2. Evidentemente, salvo el establecimiento portugués de Goa y los enclaves dejados a Francia, el principal de los cuales era Pondichéry.

como el bengalí u otro dialecto de la Península. En 1832 los fieles de Bengala reclamaron que se les diera sacerdotes a los que pudiesen entender; en 1834 los capuchinos italianos, que acababan de instalarse en Madrás, se hallaron en conflicto con el Obispo portugués de Mylapore, su superior canónico, y también, por su parte, dieron la alarma en Roma. La Propaganda respondió nombrando un prefecto apostólico en Calcuta y un Vicario apostólico en Madrás: el primero, francés, y el segundo, irlandés. Eso provocó el furor del Episcopado portugués y, de rechazo, el del Gobierno de Lisboa, lo que era aún más irónico, puesto que en aquel momento (1837), por razones de política interior,[1] estaban rotas las relaciones entre la Reina de Portugal y la Santa Sede. Gregorio XVI se mantuvo firme y llegó incluso más lejos: por la Bula *Multa praeclare* (1838) limitó al territorio de Goa la jurisdicción de su Arzobispo, suprimió los obispados sufragáneos, a fin de multiplicar en toda la India los Vicariatos apostólicos, dependientes directamente de la Propaganda. Aquello provocó una tempestad. Protestas, pasos diplomáticos en Roma, incidentes en la India, que llegaron a la lucha cuerpo a cuerpo cuando el clero de Goa incitó a sus fieles contra los jesuitas y otros misioneros. El Vicario capitular de Goa anunció que se negaba a someterse a una Bula que consideraba apócrifa. Eso fue lo que se ha llamado el «cisma de Goa» con un poco de exageración. Por un momento, en 1843, creyóse que aquella situación iba a terminar, gracias a la restauración de relaciones entre Roma y Lisboa; un nuevo Arzobispo, Monseñor Juan de Silva Torres, eminente profesor de Coimbra, llegó a Goa con intención de arreglarlo todo; de hecho, apenas instalado en la sede, viose rodeado por su clero y llegó a atacar públicamente a la Propaganda y hasta a la Santa Sede. Las tentativas para concluir con aquel lamentable estado de cosas fracasaron, una tras otra; y el «cisma de Goa» duraría hasta 1886.

Pero Roma no se dejó vencer por aquella resistencia. La Propaganda siguió sistemática-

1. Cfr. vol X, cap. IV (hacia el final).

mente creando Vicariatos en todas partes; en 1858 se había llegado ya a la cifra de dieciocho. Delimitábanse grandes circunscripciones misioneras: las principales eran la de la costa de Coromandel, confiada a las Misiones extranjeras de la *rue du Bac;* la del Maduré, encomendada a los jesuitas franceses; la de Vizagapatam, en la costa del golfo de Bengala, dada a los misioneros de San Francisco de Sales. Y precisamente uno de aquellos Vicarios apostólicos, jefe de la misión del Coromandel, cuyo centro estaba en Pondichéry, aparecía como uno de los promotores de la vasta empresa de apostolado en la India e iniciador de métodos nuevos: era el infatigable Monseñor Bonnand.

El Padre Bonnand,[1] de las Misiones extranjeras, estaba ya desde hacía once años en la India cuando, en 1836, fue nombrado Vicario apostólico del Coromandel, título al que sucedió el de Vicario apostólico de Pondichéry, cuando sus progresos permitieron dividir el vasto territorio. Durante veinticinco años fue verdaderamente el alma de la empresa misionera, no sólo en el este de la Península, directamente sometido a su acción, sino en la India entera. Bajo las finas y distinguidas apariencias de humilde sacerdote, prudente y dulce, ocultaba un carácter de acero, de resoluciones frías, capaz de llevar a buen término sus decisiones, y poseedor, además, de una inteligencia dispuesta siempre a adaptarse a las circunstancias: un temperamento de apóstol y de realizador. Obispo caminante, a quien nadie pudo reprochar el «haber guardado excesivamente la residencia», viósele sin cesar por montes y valles, en todos los caminos difíciles, visitando, inspeccionando, controlándolo todo. Un hábil método, puesto en práctica por él, completó tales contactos; comenzó en 1837 y prosiguió durante toda su vida un sistema de cartas a sus misioneros, a las que exigía pronta respuesta. Así, manteniendo con firmeza en sus manos el Vicariato, pudo emprender una obra cuya amplitud y perspicacia no pueden menos de suscitar la admiración.

Las Cristiandades estaban debilitadas por la larga anemia espiritual sufrida: Bonnand las reorganizó y reanimó, hizo multiplicar las predicaciones, la enseñanza y los grupos de piedad. Las iglesias que estaban casi en ruinas fueron reparadas; otras muchas nuevas surgieron de la tierra, además de innumerables capillas que aún puede ver el viajero. Los misioneros eran muy escasos, incluso con los refuerzos de Francia, muy importantes, obtenidos por Bonnand; el porvenir del catolicismo en la India estaba, innegablemente, en manos del clero indígena. Y el Vicario apostólico puso su esfuerzo en esa materia. Hubo que comenzar desde la base y establecer o restablecer un sistema de escuelas primarias. Después, crear o mejorar seminarios menores, claramente diferenciados de los mayores, en los que se daba la enseñanza, a la vez, en francés y en tamul. Fundóse también un seminario mayor, cuyos programas fueron copiados de los europeos: antes de recibir la tonsura, los futuros sacerdotes debían —según la traducción M.E.P.— trabajar una temporada junto a un misionero, que juzgaría de sus vocaciones. Se necesitaban libros para los seminaristas, para el clero y también para los más cultos de los feligreses: Monseñor compuso algunos en lengua indígena, especialmente un resumen de toda la historia de la Revelación cristiana, que hizo sensación. Para publicar esas obras se necesitaba una imprenta; el Vicario la creó, y sus prensas abastecían de catecismos de diversos grados y de diccionarios, como el tamul-francés, todavía en uso. Adelantándose a lo que después sería la «Acción Católica», Monseñor Bonnand preconizó el apostolado del ambiente por el ambiente; hizo formar a catequistas indígenas para preparar la evangelización de sus compatriotas. Y llegó aún más lejos en su audacia: enfrentándose directamente con todos los prejuicios indios que se oponían al progreso y mejora de la mujer, abrió colegios y escuelas para las muchachas, con la ayuda de las Hermanas de San José de Cluny, y las Carmelitas; como las religiosas europeas no eran suficientes

1. Muchos historiadores escriben *Bonnaud* (cfr. Mourret, Fliche y Martín) pero el nombre exacto es Bonnand: es el que da el *Précis d'histoire de la Mission de Pondichéry,* del Padre Lafrenez, confirmado por el «Dictionnaire de biographie française».

para la tarea, creó una congregación indígena de enseñanza, llamada del «Corazón Inmaculado de María», agregada después a la Tercera Orden de San Francisco; más adelante, como las religiosas de esa congregación vacilaran en dedicarse a las niñas de las castas más bajas, constituyó expresamente para las niñas parias otro instituto, el de San Luis Gonzaga.

Nada detuvo a aquel hombre de Dios; ni vaciló en plantear valerosamente el terrible problema de las castas; la irritante cuestión de los *ritos malabares*[1] fue resuelta por él, en la práctica, con admirable flexibilidad. A aquella obra inmensa asociaba activamente a todos sus misioneros. Unos sínodos provinciales —el primero en 1844— los agrupaba a todos para estudiar en común el problema del apostolado. Después un Padre, el Padre Luquet, iba a Roma a exponer ante la Propaganda los resultados obtenidos y las cuestiones sobre las que convenía dar instrucciones. De tal manera fueron las cosas, que Pío IX nombró, en 1858, a Monseñor Bonnand Visitador apostólico de toda la India, con orden de hacer un detallado informe acerca del conjunto del apostolado en el inmenso país. Asistido por un coadjutor, Monseñor Charbonneaux, el viejo misionero se puso inmediatamente en camino para un viaje a muchos miles de kilómetros. En el curso de esa visita murió en Benarés, en 1861. El título de «Padre y Fundador de las Misiones de la India», que le concedieron los elogios fúnebres, estaba bien justificado: en todo caso, había sido el artesano de su resurrección.

Lo que no quiere decir que otros no hayan hecho muchísima labor. En su misión de Vizagapatam, los misioneros de San Francisco de Sales, de Annecy, realizaron un gran trabajo; uno de ellos, el Padre Avrillon, se hizo literalmente «paria entre los parias» y moriría en olor de santidad. En el Maduré, su tierra desde los tiempos de Javier, Nobili y Brito, los jesuitas —apoyados a fondo por Monseñor Bonnand— vencieron mil dificultades al precio de treinta y dos vidas en veinte años y en medio de aventuras que cuenta con pintoresca pluma el Padre Bertrand en sus *Cartas edificantes y curiosas*.

1. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

Uno de los grandes medios de acción fue la creación de colegios; abriéronse los de Calcuta, Trichinopolis y Bombay, que sirvieron de modelo a otros[1] y que tuvieron pronto una gran población escolar.

También Ceilán experimentó una renovación análoga. En lucha contra los hugonotes holandeses, los católicos, heroicamente guiados por el santo sacerdote mestizo José de Vaz —al que sin duda veremos un día sobre los altares—, lograron mantener bastante vivas sus comunidades, que en 1829 contaban aún con 70 000 fieles. Obteniendo entonces de los nuevos ocupantes un Bill de emancipación total, reanudaron su expansión. El Oratorio, del que era miembro el Padre Vaz, prosiguió su obra con el Padre Francisco Javier, que fue nombrado, en 1835, Vicario apostólico de la isla. Veinte años después, los Oblatos de María Imaculada se encargaban de ayudar a los oratorianos y emprendían una obra de evangelización sistemática, de construcción de iglesias, escuelas y hospitales muy notable. En 1870 los católicos cingaleses superaban el número de 200 000.

¿Con cuántos fieles contaba entonces la Iglesia en la India propiamente dicha? Un millón, sin duda alguna, y tal vez más. Todos los observadores están de acuerdo en mostrar a esa iglesia en plena vitalidad, en pleno progreso, según la frase del Vicario apostólico de Agra, «con paso lento, pero firme». Se hablaba ya de establecer allí una jerarquía regular, cosa que hará en 1886 León XIII. El clero indígena salía de los seminarios cada vez más numeroso. Verdad es que muchos problemas seguían planteados: sobre todo el de las castas, que provocaba no poca tirantez en el seno de las congregaciones religiosas; el de los *ritos malabares*, que, en numerosos matices, creaba curiosos incidentes.[2] La calidad del clero indígena no era aún la deseable. El Norte de la India parecía abrirse al apostolado con más dificultades que

1. Abriríanse 54 hasta nuestros días.

2. Por ejemplo, ¿tenían los músicos católicos el derecho de interpretar músicas, por orden de los gobernantes, en las ceremonias hinduistas? ¿O caían por ello bajo los rigores pontificios y quedaban excomulgados?

el Sur. Las iglesias de rito oriental, especialmente las de los siromalabares —hoy centros de gran celo apostólico— participaban aún muy poco en el celo que impulsaba a la Iglesia latina. Pero, en definitiva, ¿qué representaban estas dificultades y esas faltas en comparación con el movimiento en sí mismo, de tantos y tan admirables resultados?

Cruel y santa Asia amarilla

El Asia amarilla contrastaba de modo estremecedor con la India. Mientras que en la vasta península el Cristianismo no topaba con ninguna resistencia sistemática, en todos los países del Extremo Oriente, China, Indochina, Corea y Japón, la penetración apostólica chocaba con medidas draconianas y movimientos de xenofobia, con desencadenamientos de violencia que ensangrentaron abundantemente aquel capítulo de la Historia de las Misiones. Capítulo que podría resumirse en pocas palabras: la persecución es endémica, estalla aquí y allá, se atenúa en un lugar, se recrudece en otro... Mas, a pesar de los peligros, los misioneros arraigan en los países y aprovechan la menor calma para consolidar sus posiciones y llevar un poco más lejos las conquistas de la Cruz, hasta que estalla una nueva crisis que parece comprometerlo todo, obligando a los católicos a la vida clandestina, en espera de que más tarde sea reanudado el heroico esfuerzo. Se ha comparado con frecuencia esta historia de las Cristiandades del Asia amarilla a la gesta de los mártires de los primeros siglos, y el homenaje está bien justificado.

Hay que subrayar, sin embargo, en esa historia, un hecho de otro orden, que tendría enorme importancia. Los Estados europeos, que hasta entonces apenas habían manifestado su presencia en aquella parte del mundo, entran de pronto en escena. A veces, por razones que nada tienen de espirituales —comerciales y financieras, sobre todo— y algunas bastante innobles; a veces también para hacer respetar la «figura» del blanco, el omnipotente Occidente envía sus naves de guerra para que hagan demostraciones de fuerza. Los tratados concluidos impusieron a los gobernantes amarillos un cierto respeto por las Misiones. De ahí resultó una clara mejoría de la situación; pero, ¿no era también peligroso? Esa íntima relación entre expansión colonial y progreso del apostolado, ¿no acabaría por volverse alguna vez contra las Misiones? Desde luego, era legítimo que los Estados europeos protegieran a sus misioneros. Mas, ¿no sería peligroso para el futuro que los progresos del Cristianismo no hayan sido alcanzados solamente por la sangre de los mártires, sino también por la pólvora de los cañones de grueso calibre?

Recordemos[1] que, en todas partes, los últimos años del siglo XVIII hallaron a las Misiones del Asia amarilla en plena disgregación. La supresión de la Compañía de Jesús, las incidencias de la Disputa de los Ritos, las persecuciones, habían hecho sufrir mucho a las iglesias. Pero en todas partes también las raíces del viejo tronco seguían en el subsuelo, lo bastante vigorosas para que, cuando lo permitieran las circunstancias, surgiera un nuevo árbol. En Indochina, el gran sustentador de la situación había sido el sorprendente Monseñor Pigneau de Béhaine, que, interviniendo hábilmente en las dificultades internas del Emperador de Annam, Gia-Long, consiguió hacer de él un amigo de las Misiones.[2] El gran Vicario apostólico había muerto en 1799, tras haber salvado sus seminarios y restaurado sus comunidades. Tras él, y hasta la muerte de Gia-Long, la tolerancia oficial permitió a la Cristiandad de Annam crecer con sorprendente rapidez: erigida con cuatro vicariatos apostólicos, contaba en 1821 con cerca de 400 000 fieles, dirigidos por casi 200 sacerdotes indígenas y 1 000 catequistas; sólo había que lamentar la insuficiencia del número de misioneros, 25 sacerdotes de las Misiones extranjeras de París y 28 dominicos españoles.

Todo cambió cuando, en 1821, murió Gia-Long, dejando el trono a su hijo Minh-Mang, un semidemente feroz, hipnotizado por el ejemplo de la poderosa China y resuelto a imitarla

1. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.
2. Ibid.

en la violencia anticristiana. Sus dos sucesores siguieron el mismo camino. «Los nombres de Minh-Mang, de Thieu-Tri y de Tu-Duc —se ha escrito con razón— recuerdan a los historiadores católicos los de Nerón, Domiciano y Diocleciano.» La comparación es siniestramente exacta. En 1833 un edicto ordenó destruir las iglesias, detener a los sacerdotes y obligar a los fieles a pisotear la Cruz, si querían salvar sus vidas. La orden fue bien seguida; trescientas iglesias fueron arrasadas; persiguióse a los cristianos: la persecución se abatió sobre todo el país, más violenta aún cuando estalló una guerra con Siam, con cuyo motivo se acusó a los misioneros refugiados en aquel país de haberla provocado. En cinco años, nueve sacerdotes europeos, cinco franceses y cuatro españoles, y otros cien sacerdotes indígenas, perecieron. El primero fue el Padre Gagelin, estrangulado en Hué; el más célebre, el Padre Marchand, a causa de lo horroroso del suplicio de las «cien heridas» que se le infligió.

Bajo el mando de Thieu-Tri la persecución adquirió otro tono más discreto y sutil: los europeos acababan de intervenir en China, y el Emperador de Annam desconfiaba, tanto más que las naves francesas aumentaban frente a sus costas. Aprovechando la imperial vacilación, un hombre audaz, Monseñor Retord, Vicario apostólico del Tonkín, hizo salir de nuevo a sus misioneros y comenzó largos viajes de visitas y evangelización. Su ejemplo fue seguido en todas partes y con tal empuje, que Roma, haciéndose eco del progreso alcanzado, creó seis nuevos Vicariatos apostólicos. Pero la situación estaba lejos de haberse apaciguado del todo. En las regiones más apartadas, a las que los annamitas pensaban que no llegaría la mirada del europeo, los sacerdotes seguían siendo arrestados, las iglesias destruidas e incluso condenóse a muerte a un Vicario apostólico. Más adelante, después de un incidente marítimo en el que dos naves francesas, respondieron a una tentativa de agresión, hundieron la escuadra de madera del Imperio, Thieu-Tri firmó nada menos que cuatro decretos contra los cristianos de sus Estados.

Su sucesor, Tu-Duc, puso bastante celo en su aplicación y hasta los agravó. En 1856 una intervención naval francesa mal conducida le dio la impresión de que nada tenía que temer, y entonces desencadenó una persecución terrible. Los sacerdotes prisioneros serían arrojados al agua o decapitados; los sacerdotes indígenas, despedazados; ofreciéronse cantidades de dinero a los denunciantes. Los misioneros llevaron desde entonces una existencia propia de animales acosados; tal situación duraría cinco años. Un Obispo español, Monseñor Díaz, fue asesinado, y eso provocó que una expedición franco-española bombardeara Turane y ocupara Saigón, pero sin seguir adelante en su acción punitiva. Cada vez más furioso, Tu-Duc hizo marcar con hierro al rojo en las mejillas a todos los cristianos que pudo prender. Sin una revolución palaciega que le obligó a llegar a un acuerdo con los franceses y permitirles instalarse en Cochinchina (1862) hubiera seguido en su obra persecutoria por mucho tiempo; el tratado que hubo de firmar reconocía —en principio...— la libertad de todos los cristianos. Pero el balance de la persecución era atroz: 12 sacerdotes extranjeros habían perecido —entre ellos, Monseñor Cuénot, muerto de inanición en la mazmorra, y el «mártir alegre». Teófanes Vénard; 115 sacerdotes indígenas siguieron la misma suerte; 2 000 religiosas annamitas fueron dispersadas y 100 sufrieron el martirio; 150 iglesias, 80 conventos y 100 aldeas cristianas ardieron; 2 000 Cristiandades quedaron en la ruina y las tres cuartas partes de los fieles tuvieron que esconderse.

Esta página sangrienta, que ha hecho de la Indochina «la hija mayor de la iglesia de Extremo Oriente» y cuya grandeza han reconocido los Papas elevando al honor de los altares a setenta de los héroes de aquel drama, tuvo como conclusión un extraordinario desarrollo del catolicismo en la Península. Innumerables fueron las vocaciones para reemplazar a los misioneros asesinados: sacerdotes de las Misiones de la *rue du Bac* y dominicos españoles rivalizaron en valor. Muy pronto desembarcarían las Hermanas Hospitalarias de San Pablo de Chartres, a título de enfermeras; después llegarían los Hermanos de las Escuelas Cristianas y hasta

las Carmelitas, enviadas por el Carmelo de Lisieux.[1] Los cristianos indígenas habían mostrado durante la persecución un heroísmo que nos obliga a la admiración; las apostasías fueron poco numerosas, y en cambio fueron muchos los ejemplos de fidelidad hasta la aceptación del sacrificio. Los «Amantes de la Cruz», verdadero estamento de acción católica, fundados en el siglo XVII por Monseñor Lambert de la Motte y el Padre Deydier, constituyeron la médula de la resistencia. Agrupadas según un régimen comunitario, que hacía de algunas de ellas una sola gran familia, las Cristiandades de Indochina dieron brillante prueba de invencible vitalidad. Hacia 1870 contaban con más de medio millón de almas. El catolicismo penetraba incluso entre las tribus «Mois», Banhar, Jolong, Sedang, a pesar de repentinas y pasajeras explosiones de furor. Conquistaba pacíficamente el Reino de Cambodia, con el que Francia había firmado en 1856 un tratado de amistad. Sin duda alguna, no habían terminado las horas negras, pero el porvenir presentaba motivos de ánimo.[2]

1. De ahí la importancia que las Misiones tendrán en la plegaria y el pensamiento de Santa Teresa de Lisieux.

2. En Siam, donde en el siglo XVIII se repitieron las crisis de persecución (cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*), hasta el punto que las cristiandades se reducían en 1823 a 3 000 fieles y 6 sacerdotes indígenas, la penetración fue lenta y se vio detenida en 1859 por un edicto que expulsaba a 8 misioneros. En Birmania, donde los barnabitas italianos habían logrado unas tres mil conversiones, su reemplazo por los oblatos de Turín y las Misiones Extranjeras de París, permitió una modesta restauración del apostolado, muy dificultada por la guerra anglo-birmana de 1852; hacia 1870, había unas seis mil almas. En Malasia, la restauración fue más clara. La antigua diócesis de Malaca, que databa de 1558 había sido arruinada por los holandeses; y de ella se ocuparon los sacerdotes de las Misiones Extranjeras de París desde 1787. El «Seminario central de Misiones», expulsado de Siam, se reorganizó allí y recibió alumnos de Indochina y de la India. Otros misioneros llegaron a partir de 1830; pero su actividad no se ejercía más que en las ciudades, Malaca, Singapoore, Penang, y entre los chinos e indios; pero al menos había ahí unos buenos puntos de partida para el porvenir.

En China los acontecimientos siguieron un proceso análogo. A comienzos del siglo la situación del Cristianismo en el Celeste Imperio era peor aún que en Indochina. La persecución, que, por esporádica que fuese, no había cesado prácticamente desde 1707, acababa de alcanzar su paroxismo entre 1785 y 1795. La supresión de la Compañía de Jesús supuso un golpe inmenso en la organización misional: los lazaristas, los sacerdotes de la *rue du Bac*, que, además, no recibían refuerzos desde 1789, no pudieron llenar todos los vacíos. El hábil método practicado antaño por los jesuitas, es decir, hacerse sabios consejeros de los Emperadores, estaba a punto de fracasar: los Hijos del Cielo se habían cansado de su entusiasmo por las ciencias occidentales, y los lazaristas, primero portugueses y franceses después, como el Padre Raux, que consiguieron ingresar en el célebre «tribunal de las matemáticas», apenas contaban con medios de acción en las diócesis que regentaban. Regiones inmensas habían quedado sin un solo misionero. ¿Cuántos eran los fieles? ¿125 000 ó 300 000? Las cifras varían de un observador a otro.

Con todo, aquella amenazada Cristiandad conservaba una vitalidad innegable. Debíala a aquellos grupos de «misioneros volantes» que, enfrentándose valerosamente con todas las dificultades, lograban mantener su presencia entre el pequeño rebaño. Habíase visto al último Obispo jesuita, Monseñor Laimbeckoven, ya septuagenario, vestirse como un coolie y correr entre las andas de un palanquín para ir a visitar a sus fieles. Veíase a Monseñor Dufresse, vicario apostólico de Se-Tchuan, ir incesantemente de un lado a otro de su Misión y hasta reunir en un sínodo, en 1803, a todos sus misioneros para estudiar el porvenir de la Iglesia en China, como si ese porvenir estuviera lleno de claridad. Los mismos fieles mostrábanse animosos: las apostasías eran raras. El clero chino, émulo y heredero de los Andrés Ly y de los José Kio, se manifestaba heroico hasta delante de la muerte. Las «vírgenes chinas», verdaderas religiosas sin título ni estatutos, y las catequistas, llevaban a cabo discretamente un trabajo admirable. Pero, ¿cuánto tiempo duraría aquello?

El comienzo del siglo XIX fue señalado en la China por un rápido declinar de la famosa dinastía manchú que, desde 1644, reinaba en Pekín, y por una serie de revueltas nacionalistas hostiles a los manchúes, más o menos manejadas por sociedades secretas. De todo ello resultó una tensión mayor aún entre los gobiernos y los cristianos, ya que la persecución era un medio excelente para dar satisfacción a los nacionalistas y desviar las cóleras. Reanudóse, pues, la persecución en 1805, bajo el Emperador Kia-King, con violencia acrecentada. Las Cristiandades fueron pasadas a cuchillo o dispersas; los libros sagrados, quemados; numerosas iglesias, destruidas; un edicto imperial condenaba a muerte a todo sacerdote que fuera aprehendido. Entonces murió decapitado Monseñor Dufresse, a quien había denunciado uno de sus neófitos; después perecieron, estrangulados, los Padres Clet y De Triora. Idéntica suerte corrieron unos doce sacerdotes chinos. Muchos hubieron de huir a Manchuria o a las Filipinas. Por lo menos un tercio de los fieles se dispersó. Si algunas provincias, como Shan-Si, resistían valerosamente, protegidas por cierta tolerancia local, en la mayoría de las regiones del Imperio no existía ya más que una Iglesia del silencio, una Iglesia de las catacumbas. Cuando, en 1829, el Padre Tozzette, lazarista francés, desembarcó en el país fue sólo para cerrar los ojos al Padre Lamiot, único sobreviviente de todos los misioneros lazaristas. Calculábase en 90 la cifra a que había quedado reducido el clero chino. La situación era angustiosa.

Sin embargo, se restableció. Llevóse a cabo un doble esfuerzo por quienes quedaban en el territorio y por parte de Europa. En los lugares en que la Iglesia había podido mantenerse, trabajó con extraordinario empeño en la preparación de equipos que partieron a la reconquista en cuanto les fue posible. En Macao, la vieja ciudad portuguesa, la ciudad de oro de Cristo, tan sólida con sus 11 000 cristianos y sus 70 sacerdotes, el seminario formaba a sacerdotes chinos. Otros salían también de los seminarios creados en las provincias que permanecían en relativa calma. Algunos seminaristas jóvenes fueron incluso enviados a hacer sus estudios a Manila y hasta a Nápoles. Pero sobre todo a partir de 1830, un nuevo impulso llevó a los misioneros hacia China. El peligro era bien conocido, pero no los detuvo. Cinco congregaciones religiosas entraron entonces en santa emulación: lazaristas, sacerdotes de las Misiones Extranjeras, dominicos españoles, franciscanos italianos y jesuitas, que a partir de 1842 volvieron a aquellas tierras trabajadas por tantos antepasados suyos, y fundaron en 1847 el centro de Zi-Kawei, al que harían célebre por su observatorio y su colegio. A continuación llegaron las Hijas de la Caridad y las Hermanas de San Pablo de Chartres. Roma apoyó con todas sus fuerzas el movimiento de restauración; la multiplicación de Vicariatos apostólicos —una docena en diez años— consagró esa reinstauración misionera. Pero el peligro estaba siempre allí; los edictos persecutorios no habían sido derogados; bastaría que cualquier virrey, cualquier alto funcionario tuviera sus razones para proceder celosamente, y la violencia volvería a surgir; de esa manera, en el Hon-Pe, en 1840, era martirizado el Padre Perboyre.

Un hecho político vino a modificar repentinamente el curso de los acontecimientos, un hecho —hay que reconocerlo— que no dejó de incomodar a la conciencia cristiana. Los comerciantes ingleses vendían en la China el opio fabricado en la India, sin preocuparse del embrutecimiento en que semejante tráfico sumía a todo un pueblo. Pekín publicó un edicto que prohibía aquella importación, en cuya virtud el gobernador de Cantón hizo destruir 20 000 cajas de opio. Inglaterra protestó; el Emperador prohibió a las naves inglesas el ingreso en puertos chinos. Para obligarle a volverse atrás en esa decisión, Londres le declaró la guerra: tal fue la «Guerra del Opio» (1840-42). Los ingleses no tuvieron que esforzarse mucho para ocupar Shangai, remontar el río Yang-Tsé hasta Nanking y obligar a los chinos a firmar un tratado que ponía en sus manos el islote de Hong-Kong y abría libremente a su comercio cinco puertos. Al saber esos resultados, los Estados Unidos y después Francia intervinieron para obtener ventajas análogas. El cañón que no había sido utilizado para vengar la muerte del Padre Perboy-

re y de los otros misioneros asesinados, ¡respaldaría ahora la venta de quincalla y de opio! Con todo, un marino y diplomático francés, *monsieur* de Langrénée, encargado de negociar con China, tuvo la idea de exigir al mismo tiempo un «tratado de tolerancia para el Catolicismo». El Emperador reconocía que «la religión del Señor del Cielo no era perversa» y ordenaba que no se la persiguiera más.

Aquello, en principio, suponía la puerta abierta a los misioneros. Pero de hecho las cosas no eran tan simples. Las concesiones hechas a los europeos trajeron consigo una vasta rebeldía en la China del Sur. Una sociedad secreta, los Tai-Ping, echó en cara a los emperadores manchúes el traicionar a China en beneficio de los bárbaros; su jefe se proclamó Emperador e hizo de Nanking su capital. Durante catorce años cundió la guerra civil. Y, por supuesto, la situación de las Misiones fue cada vez más precaria. Bastaba la mala voluntad de un mandarín local para que se reanudara la violencia. En febrero de 1856, en Kuang-Si, el Padre Chapdelaine era martirizado; y como al mismo tiempo los comerciantes y marinos ingleses sufrían molestias por parte de los chinos, Napoleón III propuso a Inglaterra una intervención conjunta. Una escuadra aliada se presentó en el golfo de Petchili y remontó el río Pei-Ho; los chinos se apresuraron a conceder cuanto se les pedía, y el tratado de Tien-Tsin (1858) contuvo de nuevo unas cláusulas que autorizaban las Misiones; dos años más tarde Pekín aceptaba incluso el restituir a los cristianos todos los bienes confiscados durante la persecución. Pero cuando los embajadores europeos llegaron para ratificar el tratado fueron recibidos a cañonazos. Una nueva expedición franco-inglesa derrotó a los chinos en el puente de Palikao; Pekín fue ocupada y, enfurecidas por la matanza de algunos prisioneros, las tropas occidentales se entregaron a violentas represalias e incendiaron el admirable Palacio de Verano (1860). Todo concluyó con la firma de un nuevo tratado que garantizaba a los misioneros, si llevaban pasaporte francés, la libre circulación por todo el Imperio (1862). Francia se convertía así en principal protectora de la Iglesia en China, aunque, de 1860 a 1870, otros cinco países europeos obtuvieran para sus connacionales las mismas garantías religiosas.

Esta mezcla de los asuntos políticos y del apostolado puede producir inquietud. Pero hay que reconocer que los resultados puramente cristianos de esos tratados impuestos por la fuerza fueron excelentes. En la paz —una paz relativa, desde luego...— las Cristiandades chinas se reorganizaron y reformaron. La afluencia de misioneros aumentó sin cesar. Las Misiones de la *rue du Bac* enviaron hasta veinte por año. Los Padres de las Misiones Extranjeras de Milán, los Padres de Scheut, se unieron muy pronto a ellos, seguidos de cerca por los Agustinos de la Asunción. Las Religiosas canossianas de Italia, las Auxiliadoras del Purgatorio y las Carmelitas se instalaron también en diversos puntos del Imperio. El número de fieles aumentó con rapidez; en 1870 eran unos 400 000, con más de 600 misioneros y 750 sacerdotes chinos.

Aquella iglesia rebasaba incluso las fronteras de la China propiamente dicha. Cuando la persecución expulsó a los misioneros de China, junto con sus cristianos, un sacerdote de las Misiones de París, Monseñor Verrolles, nombrado Vicario apostólico de Manchuria y Mogolia (1838) había logrado, con un disfraz chino, llegar a su nuevo campo de acción, en el que fundó una veintena de puestos de misión; poco a poco aquellas semillas germinaron: hacia 1870 había unos 4 000 cristianos en Manchuria y otros tantos en Mogolia, constituida en Vicariato apostólico. Desde allí los misioneros se dirigieron al Tibet, cuyas avanzadas reconoció el mismo Monseñor Verrolles. En 1844 dos lazaristas, los Padres Huc y Gabet, se lanzaron a la nueva tierra, y a costa de innumerables aventuras, bastante pintorescas, consiguieron llegar a Lhasa, la ciudad santa prohibida, en la que pudieron formar un núcleo de neófitos, pero de donde los hizo expulsar el embajador chino. Lo que no impidió que Gregorio XVI creara un Vicariato apostólico de Lhasa, ni que dos expediciones, una de lazaristas y la otra de las Misiones de París, se lanzaran incluso al asalto del misterioso país, en el que dejarían dos muertos.[1]

1. El Padre Huc ha contado sus aventuras en

Espléndida vitalidad, pero no debe ilusionarnos. La partida no estaba ganada, ni mucho menos, en China. Crecía en el Imperio la hostilidad hacia el Cristianismo, al mismo tiempo que los progresos de los blancos acrecentaban la xenofobia. Los nacionalistas, las sectas secretas —y, desde luego, cuantos querían una renovación de la China—, eran hostiles a los cristianos. «¡El porvenir es nuestro!», exclamaba en 1860 Monseñor Desflèches, Obispo de Se-Tchuan; y era verdad, pero en 1862 no dejó de ser martirizado el Padre Neel, ni tampoco el Padre Mabilleau en 1865, ni el Padre Rigaud en 1869, asesinado ante el altar en medio de sus fieles. Una revuelta nacionalista, en 1870, causó innumerables muertos; el rescate de los niños abandonados, realizado por la Santa Infancia, fue presentado como un comercio infame y hasta como una obra de explotación, destinada a proporcionar a los cristianos la sangre humana con que se alimentaban. Por aquellas fechas, lo mismo en China que en otros lugares, el porvenir no estaba exento de nubes, aunque fuera verdad que podía ser considerado con cierto optimismo.

Más negro parecía ese porvenir en otro imperio, vecino al de la China y vasallo suyo: aquella larga península, de difícil acceso, erizada de innumerables montañas, conocida por la geografía occidental con el nombre de Corea. Y sin embargo, en aquel país orgulloso, en el que reinaba despóticamente el budismo, existía una extraordinaria historia cristiana, única en el apostolado católico. Allí había nacido, efectivamente, en el siglo XVIII, sin intervención de misioneros, una Iglesia sorprendentemente viva, que contaba ya con sus mártires. Un joven diplomático coreano, Seng-hun-i, residente en Pekín, se encontró con sacerdotes católicos, leyó algunos de los libros de teología publicados por los jesuitas y, conquistado por la Gracia, recibió el bautismo. Vuelto a su país en 1784, hizo, sobre todo en las clases cultas, una propaganda tan entusiasta de la religión católica, que obtuvo numerosas conversiones. Así había nacido una iglesia puramente laica, cuyos fieles, habiendo leído en los libros que los primeros cristianos elegían a sus sacerdotes, escogieron entre sus propias filas a un obispo y cuatro sacerdotes que celebraban la misa —una misa, en realidad, un poco aproximativa— con hermosos ornamentos litúrgicos de seda. Dándose cuenta de que se desviaban un tanto, lograron hacer venir a un auténtico sacerdote chino, Jacobo Tsiu, que dio a aquella joven iglesia una vitalidad tal, que ya contaba con casi 10 000 miembros cuando Tsiu y una docena de personalidades católicas fueron decapitadas en 1801.

Sin desanimarse por ello, los cristianos de Corea lograron enviar a Europa una legación para pedir al Papa que les enviara misioneros. Corría el año 1812; Pío VII estaba prisionero en Fontainebleau; entre sollozos hubo de contestar que no contaba con un sacerdote a quien enviar. Trece años más tarde, ante la misma súplica, León XII pudo responder favorablemente, y confió el país «de la mañana tranquila» a las Misiones Extranjeras de París (1832), constituyéndolo acto seguido en Vicariato apostólico. Para los misioneros de la *rue du Bac* comenzó entonces una serie de aventuras señaladas con sangre, entre las más extraordinarias de una reseña que cuenta otras muchas. Había que atravesar la prohibida China, franquear una frontera estrictamente vigilada —algunos la pasaron disfrazándose de aguadores— e instalarse en un país que inmediatamente se manifestó hostil; por último, para muchos de aquellos hombres, el martirio era el final de la etapa.

El primer Vicario apostólico, Monseñor Bruguière, murió de agotamiento antes de entrar en Corea; el segundo, Monseñor Imbert, logró entrar en el país con dos misioneros y pudo trabajar durante tres años. Pero su presencia reavivó el desconfiado furor hacia los cristianos, y en 1839 fue detenido. Ocurrió entonces un extraordinario episodio: estimándose responsable de la persecución que se desencadenaba y tomando al pie de la letra el precepto evangélico: «El buen Pastor da la vida por sus ovejas», ordenó a sus subalternos que se entregaran; obedecieron, y los tres misioneros fueron martirizados en condiciones terribles. Inmedia-

una obra sorprendente —más llamativa que histórica y crítica— calificada por Barbey d'Aurevilly de obra maestra. El libro fue reeditado en 1925.

tamente las Misiones de París enviaron a otros dos, entre ellos, el Padre Ferréol, Vicario apostólico, que lograron pasar la frontera en compañía de un joven seminarista coreano, Andrés Kim, que era un apóstol sorprendente. Entre los tres reagruparon las comunidades; el movimiento de conversiones volvió a tener fuerza y, con ello, arreció la persecución; hubo casi doscientas víctimas entre los bautizados. En vano el almirante Cécille, cuya flota surcaba los mares ante las costas de Corea, amenazó al regente con represalias; en respuesta, la cabeza de Andrés Kim cayó bajo el sable del verdugo (1846). Poco después moría, agotado, Monseñor Ferréol.

Una vez más hubo que rehacer el grupo misionero; la *rue du Bac* envió a Monseñor Berneux, con el Padre Daveluy como adjunto, gran especialista en lengua coreana. Una vez más reanudáronse los progresos. Pareció incluso por un momento que el mismo regente estuviera a punto de ser ganado para el Cristianismo; verdad es que la victoria occidental de Palikao provocaba en Seúl un pánico que conducía a la prudencia. La Cristiandad coreana llegó entonces a los 25 000 fieles, dirigidos por dos obispos. Pero, pasado el peligro y ausentes las naves occidentales, la persecución estalló de nuevo (1866). Monseñor Berneux fue apresado con tres sacerdotes; después llegó el turno a Monseñor Daveluy, que, repitiendo el gesto heroico de Monseñor Imbert, aconsejó a sus subordinados que se entregaran, a fin de ahorrar vidas a sus greyes. Vana esperanza: la violencia superó cuanto hasta entonces se había visto. Perecieron más de ocho mil cristianos: se les ejecutó en serie, veinte a la vez, haciéndoles caer un madero sobre la nuca. Sólo tres misioneros lograron huir: entre ellos estaba el Padre Ridel, que fue a informar a la Propaganda. La iglesia coreana parecía herida de muerte, privada de sus pastores, aterrorizada, reducida a la clandestinidad. Pero el 5 de junio de 1870 el Padre Ridel era consagrado Obispo y recibía el peligroso encargo de recoger la herencia de los mártires. Fracasaría: sería expulsado de Corea. Hasta que cinco años después ocurriera la renovación, el renacimiento... Pío IX y Pío XI han llevado a los altares a casi ochenta de las víctimas de aquella prodigiosa historia: entre ellos, a Andrés Kim, a quien la Corea cristiana de hoy considera el primero de sus héroes.

¡Cruel y santa Asia amarilla! Diríase que ninguna región del Extremo Oriente vería renacer en su suelo el Cristianismo sino a precio de enrojecerlo con abundante sangre. Y el Japón no iba a ser una excepción. Recordemos la atrocidad que caracterizó a la lucha anticristiana en lo que antaño fuera el «floreciente jardín de Dios»; recordemos a los cristianos crucificados o sumidos en fosas llenas de basuras o arrojados a las aguas sulfurosas hirvientes. El decreto imperial de 1640 no había dejado de estar en vigor. «¡En tanto que el sol caliente a la tierra, que no haya cristianos lo bastante valerosos para pisar nuestro suelo; y aun cuando fuera el Rey de España o el mismo Dios de los cristianos quien violara esta prohibición, lo pagaría inmediatamente con su cabeza!» Y de hecho, desde comienzos del siglo XVIII, ningún misionero había podido desembarcar en el Imperio del Sol Naciente, de donde la Iglesia parecía haber desaparecido para siempre.

Sin embargo, la Propaganda no desesperaba de aquella tierra en que San Francisco Javier había plantado los primeros gérmenes de la Fe. En 1831, cuando Corea fue constituida como Vicariato apostólico, Roma pidió a las Misiones Extranjeras de París que pensaran también en el Japón. Y los misioneros se dispusieron a penetrar de nuevo en el país prohibido. La espera duró trece años. En 1846, cuando el tratado Lagrénée pareció abrir al Cristianismo las puertas de la China, podía creerse llegado el momento de intentar la aventura japonesa. El almirante Cécille desembarcó a un misionero en las islas Riu-Kiu: era el Padre Forcade, y le acompañaba un catequista chino. Poco tiempo después hubieron de reembarcar. Por dos veces se intentó de nuevo la penetración, hasta que un funcionario local publicó un decreto que recordaba el de 1640, y las medidas policíacas cayeron sobre los neófitos que visitaran a los misioneros. La penetración por el Sur parecía imposible. La expedición europea a China en 1857-1860 tuvo, sin embargo, una feliz repercusión en el Japón: el tratado de 1858, que abría

a los occidentales algunos puertos e imponía la presencia de los cónsules francés e inglés en Yedo, autorizó también la construcción de algunas iglesias y la estancia de misioneros, a quien todo proselitismo seguía prohibido. Durante cinco años, los Padres se limitaron a estudiar el idioma y las costumbres del país que, como es sabido, estaba minado por una agitación política intensa que culminaría poco después en la famosa revolución del Mei-Ji.

En 1865 se produjo uno de los acontecimientos más conmovedores de la historia misional y que venía a dar la razón a quienes, en Roma, se resistían a desesperar. Cierto día de marzo el Padre Petitjean, misionero en Nagasaki, vio venir a él unos quince hombres y mujeres que pidieron poder entrar en la iglesia. Arrodilláronse en ella y, como el sacerdote diera alguna muestra de sorpresa, dijéronle: «El corazón de cuantos estamos aquí es el mismo que el vuestro.» Eran cristianos. De esa manera se supo que, desde hacía dos siglos, resistiendo a todas las fuerzas de la policía, sin sacerdotes, sin contacto con el exterior, algunos grupos de cristianos habían logrado sobrevivir. Eran devotísimos de la Virgen María, sabían que su jefe supremo era el Papa, y algunos de ellos practicaban incluso el celibato. Puede imaginarse qué instante de intensa emoción fue aquél. De aquella manera pudieron localizar, reunir, reanimar los sorprendentes restos del gran redil. Poco a poco, diez mil «cripto-católicos» aparecieron a la luz del día. Pío IX lloró de emoción al recibir aquella noticia y nombró inmediatamente al Padre Petitjean Vicario apostólico del Japón.

Pero el júbilo no duraría mucho. Inesperadamente, el 14 de julio de 1867, sin que nada hiciera preverlo, la persecución se abatió sobre aquella Cristiandad renaciente. La mayoría de las capillas clandestinas fueron saqueadas; hubo un centenar de arrestos y las ejecuciones capitales se sucedieron, casi todas en medio de refinados suplicios de atroz crueldad. Fue una ocasión, para los cristianos, de mostrar su valor: uno de ellos, Zen Yemon, se haría célebre por su resistencia; torturado por siete veces, se negó a abjurar, y, por último, escapó a la muerte.

Porque, sobre aquellos sucesos, avanzaban los acontecimientos políticos. El 3 de enero de 1868, el joven mikado Mutsu-Hito (que tenía dieciséis años de edad) se desembarazó de la tradicional tutela del Shogun, especie de Mayordomo de Palacio omnipotente, y de la casta feudal, y lanzó a su país a la «Era Nueva», el Mei-Ji, decidiendo imitar a Occidente. Yedo se convirtió en Tokio, «la capital de Oriente», y fueron tomadas medidas radicales para modernizar al Imperio. Esa revolución llevaría, poco a poco, a un cambio de clima con respecto al Cristianismo. Tanto más que los monjes budistas, en su mayoría, habían sostenido al Shogun y a los «daimíos», y el nuevo régimen los trató sin miramientos, en tanto que descendía el crédito dado a su religión. Mas, por el momento, ese proceso trajo consigo una reacción penosa. Acusados de entregar al divino Japón a los bárbaros de Occidente, los vencedores de la revolución permitieron que se desencadenara, en junio de 1868, una nueva persecución contra los cristianos. Cuatro mil fueron deportados, dos mil murieron en la prisión o en el patíbulo. Pero nadie se metió con los misioneros: se temía a los gruesos cañones y acorazados de Occidente. Por su parte, los diplomáticos de Napoleón III negociaron la pacificación religiosa, que llegaría a consolidarse en 1873. Para entonces, los misioneros habían podido establecer las bases de lo que sería el Japón católico moderno, tan firme y vigoroso; ya en un pequeño seminario, a medias clandestino, crecía el que iba a ser el primer sacerdote japonés: el hijo de Zen Yemon.

En las islas del Pacífico

El siglo XIX vio abrirse un nuevo campo de Misión: la inmensa zona del planeta cubierta por el Pacífico, el Océano más grande del mundo, con sus islas, sus innumerables islotes, vestigios de continentes tragados por el mar, rosarios de volcanes, arrecifes de coral, atolones, polvo de tierras separadas unas de otras por miles de leguas marinas, que se bañan en un clima de aspecto paradisíaco, pero tantas veces pe-

ligroso, venenoso y mortífero. A finales del siglo XVIII, las *Relaciones*, de Cook; el *Viaje alrededor del mundo*, de Bougainville, los informes de los descubrimientos de Wallis, habían atraído la atención de Europa sobre aquellas «cabezas de alfiler» rodeadas de agua, de las que poco se había hablado desde Magallanes y los periplos españoles. En torno a aquellas islas llamadas Afortunadas se forjaban mil sueños. En el nuevo siglo, más en el terreno material, aquellos supuestos edenes se convirtieron en cabeza de turco de rivalidades políticas y económicas encarnizadas; primero, entre los Estados europeos, a la espera de convertirse en objeto de oposición entre Europa, América y Asia. Desembarcos, luchas de influencia, carreras entre marinos y traficantes; en ese conjunto queda inscrito el esfuerzo misionero, en medio de las dificultades que el antagonismo entre los blancos añadía a las del clima, la distancia y los habitantes.

De ese aventurero capítulo hay que excluir a un archipiélago que, desde hacía tiempo, conocía un destino cristiano: el de las Filipinas, que desde Magallanes, en 1525, tenía la Cruz plantada en su centro: como dependencia del Imperio español de América del Sur, había visto nacer y proliferar un catolicismo local, de caracteres bastante particulares, opulento, fecundo en bellas liturgias, en iglesias sabrosamente barrocas, al que más de un millón y medio de fieles se adherían con entusiasmo. Manila, archidiócesis con once sufragáneas, era considerada como la capital cristiana del Extremo Oriente: su universidad dominicana de Santo Tomás era muy ilustre; sus seminarios estaban llenos. Desde la marcha de los jesuitas, el clero indígena se había desarrollado y tendía a alcanzar más importancia al sacudirse la tradicional tutela de las órdenes religiosas. Estas seguían siendo poderosas: dominicos, franciscanos, jesuitas vueltos en 1820; eran los únicos en dirigir las Misiones —por lo demás, modestas— entre los indígenas y las tribus todavía salvajes del interior. Pero la «secularización» del clero prosiguió durante todo el siglo XIX, a la par con el progreso del nacionalismo. Fue un sacerdote, Peláez, quien dio, en 1862, la señal de la primera rebelión nacional —además de manifestarse gran animador de la campaña de secularización—. Muerto Peláez, en 1863, sus esfuerzos fueron continuados por un triunvirato de sacerdotes. Tras la Revolución española de 1868, que derrocó a Isabel II, un gobernador inteligente trató de apoyarse en el clero filipino, apartando a los religiosos españoles. Pero no tuvo éxito. En 1871, al tiempo de la gran revuelta, algunos sacerdotes fueron ejecutados, lo que no impedirá a otro miembro del clero, el Cura Rizal, proseguir la lucha hasta la proclamación de la república en 1898.

Al sur del Pacífico, el más grande bloque insular —tan grande, que la geografía acostumbra a designarlo como continente—, Australia, conocía también un particular destino. Por razones muy diversas, la antigua «Nueva Holanda», convertida en inglesa después de la sublevación de las colonias de América, y como contrapartida de aquel hecho, debería de modo esencial a los irlandeses el ver florecer en su suelo ese catolicismo vigoroso y militante que todavía conocemos. Los ingleses hicieron primero de la enorme isla un inmenso penal. Entre los trabajadores forzados que allí se enviaban, la tercera parte estaba formada por irlandeses rebeldes a Su Majestad británica. La lucha de Irlanda llevó allí a otros prisioneros, entre ellos, tres sacerdotes que reclamaron y obtuvieron el derecho a decir la misa (1803). En el presidio surgió así una iglesia que fue creciendo tan rápidamente, que los funcionarios de Londres, buenos anglicanos o metodistas, prefirieron devolver a los tres sacerdotes a Europa —de manera que seis mil católicos quedaron sin pastores—. Pero los relatos de los tres repatriados conmovieron profundamente a Irlanda y a Roma. La Propaganda envió a Australia a un cisterciense irlandés, el padre Flynn, con el título de Prefecto apostólico; pero las vigilantes autoridades inglesas lo devolvieron a Europa en el primer barco que tocó en aquellas costas. De pronto se indignaron los católicos ingleses y algunos liberales: la cuestión de la libertad de conciencia fue planteada en la tribuna de los Comunes. Unos sacerdotes, los Padres Cono-

lly y Therry, fueron autorizados a establecerse (1821) en Sidney y en Hobart. El desarrollo católico tuvo entonces un vigoroso progreso. En 1833 había ya más de 17 000 fieles: al año siguiente, Roma nombraba un Vicario apostólico, Monseñor Polding, a quien hizo ocho años después el primer Obispo y después Arzobispo de Sidney, y a quien hubo de dar siete sufragáneos. Por rápidamente que aumentara, el clero secular era insuficiente; acudieron en su ayuda los maristas franceses, entre los que se hallaba el Padre Monnier, párroco de Saint-Patrick, de Sidney, una especie de Juan Bautista Vianney de los antípodas. También llegaron los benedictinos franceses y se ocuparon de los miserables residuos de la población autóctona. En el momento en que, hacia 1851, la fiebre del oro hizo afluir a Australia a decenas de miles de inmigrantes, el catolicismo se había implantado vigorosamente en el continente de los Mares del Sur, de manera que la afluencia de tantos ingleses y aventureros cosmopolitas no podría ya desarraigarlo.

Pero la verdadera aventura misionera se desarrolló en los archipiélagos de la Polinesia, en aquellos lugares cuyos nombres se han hecho familiares a los hombres de hoy, como de campos de batalla, lugares de turismo o paisajes de películas, pero que hace ciento cincuenta años eran desconocidos. La evangelización chocó allí con innumerables dificultades. Hemos recordado ya las de la distancia y el clima; pero los indígenas no planteaban menos problemas. Había una total ignorancia sobre ellos; apenas se sabía que de una región a otra eran extremadamente diversos, sin otro punto común que el ser antípodas de los blancos en todos los aspectos. Muchos eran de una ferocidad digna de bestias[1] y hasta antropófagos. Otros, a veces los mismos, eran de una pereza, de una indolencia que nada podía vencer. A tales dificultades añadíanse las que en muchos lugares suscitaron a los misioneros católicos los protestantes, fuertemente apoyados por las autoridades inglesas. En numerosos puntos los pastores —metodistas y de otras sectas— hicieron excelente trabajo, y su papel de pioneros no debe ser menospreciado. Pero ese antagonismo entre blancos, entre cristianos, era absurdo y odioso en tales circunstancias. Llegó incluso a la crueldad y a las violencias —lo veremos en el asunto Pritchard—, sin hablar de las más abyectas calumnias: así fue distribuida entre los indígenas una estampa que representaba al Papa alimentándose de niños asados, cuyos miserables huesos se amontonaban a sus pies. Esa actitud de tantos ingleses protestantes contribuyó a impulsar a los misioneros católicos a desear la protección de la marina francesa y a hacer en aquellos parajes sinónimas las palabras «católico» y «francés», tal y como quedarían durante mucho tiempo...

En semejantes condiciones se escribió un capítulo de la historia misional, a la vez extremadamente pintoresco, lleno de aventuras, trágico en ocasiones, y singularmente llamativo. Hemos visto ya el martirio del Padre Chanel; pero otros lo superarían en horror, como el de los maristas Paget y Jacquet, devorados por los indígenas de las islas Salomón. Pero ya sabemos también la estremecedora vuelta de la población de Futuna después del asesinato del santo: porque, parecidos a niños, aquellos salvajes eran capaces de inesperados cambios repentinos y de irresistibles impulsos hacia la Fe. Se tiene la impresión de estar cerca de los tiempos heroicos de la evangelización cristiana entre los bárbaros. Y los misioneros que llevaron a cabo esa empresa no dejaron de hacer pensar en San Martín, en San Columbano, en San Bonifacio, en todos los apóstoles de la edad bárbara. Citemos un ejemplo entre cien: cuando Monseñor Bataillon, antiguo compañero del Padre Chanel, se sintió en el trance de morir, convocó a sus cristianos en la iglesia, vistió los ornamentos pontificales y en público, con admirable serenidad, recibió los últimos sacramentos.

1. La crónica de los maristas ha conservado esta anécdota, muy significativa: habiendo pedido que le recibieran en el Cristianismo un canaco de Nueva-Caledonia, el misionero le respondió que no podría permitírselo mientras tuviera dos mujeres, y que tenía que renunciar a una. Al día siguiente, el neófito candidato volvió. «¿No te he dicho —repitió el misionero— que tienes que dejar a una de tus mujeres?» —«¡Ya no tengo más que una!» —replicó el canaco—. —«¿Cómo? ¿No tenías dos ayer?» —«Sí, pero he ahogado a una de ellas...»

En Oceanía, lo mismo que en el Asia amarilla, se vive en un clima de gesta, de una leyenda dorada que se ha forjado con la más estricta verdad.

Los capítulos de esa gesta fueron escritos especialmente por dos congregaciones francesas, de las que hemos visto nacer en el siglo XIX: los picpuchinos del Padre Coudrin y los maristas del Padre Colin. Hasta su entrada en escena, nada serio se había hecho en aquellas regiones. La misma Propaganda andaba tanteando, falta de hombres y de informaciones suficientes, buscando una fórmula de circunscripción que pudiera englobar a las tierras australes. Todavía en 1829 confiaba al valeroso Monseñor De Solages un monstruoso Vicariato, el más extenso que nunca haya existido, que iba de la isla de Santa Elena a Oceanía, pasando por Borneo y Nueva Zelanda, excluidos sólo los puntos relativamente sólidos, como la isla Mauricio y la Borbón, donde trabajaban algunos lazaristas y espiritinos; por supuesto que semejante mandato era puramente nominal. Pero ya entonces habían partido los primeros grupos que iban a implantar, en menos de treinta años, el catolicismo en las islas.

Comenzaron los picpuchinos. El sector de su trabajo fue, a grandes rasgos, la zona norte del inmenso triángulo polinesio que tiene por vértice las islas Hawai, o Sandwich, y por base la Nueva Zelanda, al oeste, y la isla de Pascua, al este. En 1825 el padre Coudrin logró que la Propaganda le confiara la evangelización de las Sandwich, y al año siguiente envió allí a tres misioneros. Inmediatamente comenzaron las dificultades. Los primeros misioneros católicos desembarcados en Honolulú se encontraron con los metodistas sólidamente instalados, y los buenos wesleyanos no tuvieron cosa más urgente que hacer que obligarles a reembarcar por la fuerza y abandonarlos en una solitaria costa de California, con dos botellas de agua por todo bagaje. Doce años después, en 1843, era el océano quien parecía oponerse a la expansión católica, tragándose cuerpos y bienes frente al Cabo de Hornos y anegando la nave «Marie-Joseph», en la que Monseñor Rouchouze conducía un refuerzo de catorce misioneros y diez religiosas. Al año siguiente ocurrió, en Tahití, el «asunto Pritchard», con el que se conmovieron todas las cancillerías europeas. Este Pritchard, inglés, misionero protestante y comerciante, logró hacer expulsar de la isla a los picpuchinos recién llegados a ella; pero habiendo preferido la Reina Pomaré el protectorado de Francia al de Inglaterra, los Padres volvieron allí en 1842, viendo lo cual, Pritchard desencadenó una verdadera guerra de religión en reducidas dimensiones, lanzando a sus catecúmenos contra los establecimientos católicos. El incidente fue muy lejos en el terreno diplomático. Habiendo expulsado los marinos franceses al reverendo Pritchard, el Gobierno inglés —aun desaprobando en secreto al torpe misionero protestante— puso el grito en el cielo, y Guizot, que cultivaba la amistad inglesa, ofreció sus excusas. En el terreno religioso aquello era simplemente una señal del antagonismo protestante que había de encontrarse en todas partes en aquellas islas,[1] pero que no era suficiente para detener a los misioneros. De hecho, ninguna de esas dificultades desanimó a los picpuchinos ni frenó sus ímpetus.

Su éxito más curioso fue el de las islas Gambier; allí el Padre Laval, un terrateniente de Beauce, estableció una organización, imitada directamente de las famosas *Reducciones* jesuitas del Paraguay, organizando a los indígenas en comunidad de trabajo, enseñándoles la agricultura y, al mismo tiempo, reformando sus costumbres y convirtiéndoles a todos, con su Rey a la cabeza, que tomó el nombre de Gregorio, en homenaje al Papa reinante. También en otras partes se llegó a resultados venturosos. En las Hawai los picpuchinos regresaron en 1837 para no ser expulsados; y tan rápidos fueron sus progresos, que Roma pudo hacer de Honolulú el centro de un Vicariato apostólico; en 1870 podíanse contar casi cien mil fieles, incluso entre los leprosos, a los que, poco tiempo después, el Padre Damián consagraría su vida. También Tahití, a pesar del Reverendo Prit-

1. Se hallará un detallado estudio del «asunto Pritchard» en el libro del R. Padre Perbal, *Les Missionnaires français et le Nationalisme* (París, 1939).

chard, presenció el crecimiento de una comunidad católica. Desde allí se llegó a las islas Tuamotu; después a las Marquesas, donde los misioneros hubieron de luchar, ante todo, contra el flagelo de las enfermedades, más aún que contra la ferocidad de los indígenas. A finales del período que nos interesa, se puede decir que todas las islas principales de la Polinesia septentrional y oriental habían sido conquistadas por el catolicismo o estaban a punto de serlo.

Desde 1836 Oceanía central y oriental era feudo de los maristas; habían recibido su destino misional el mismo año de su fundación. Su primer Vicario apostólico, Monseñor Pompallier, atacó el sector que se le había confiado, enviando a las Wallis y a Futuna a los padres Bataillon y Chanel. Ya sabemos cómo el martirio del segundo y el trabajo del primero plantaron sólidamente la Cruz. Roma constituyó un segundo Vicariato apostólico, del que se encargó Monseñor Bataillon, mientras que su coadjutor, Monseñor Elloy, tomaba en sus manos la evangelización de las islas Samoa. Más lejos aún, hacia el oeste, los maristas intentaron establecerse en las islas Salomón: aquello fue una trágica empresa. El primero de ellos, Monseñor Epalle, fue abatido a hachazos en la misma playa en que desembarcara; los siguientes fueron asesinados y devorados por los caníbales; otros murieron por la fiebre... Fracaso que no detuvo en absoluto la obra apostólica en otros lugares. En Nueva Caledonia, Monseñor Douarre instalaba una Misión, construía una iglesia —que reedificó después, cuando fue destruida— y merecía el título de apóstol de los canacos. En el extremo sur, Monseñor Viard llegaba a Nueva Zelanda. En las islas Fidji, el Padre Breheret —incansable viajero de aquellos mares entre la nube de islas, a bordo de su ballenero que él mismo gobernaba mientras rezaba el rosario— lograba reunir a cuatro mil fieles. En Vavau, en las Tonga, el Padre Breton se obstinaba durante diez años en un trabajo que apenas lograba algunas conversiones, y ofrecía su vida de anacoreta y su muerte solitaria por la salvación de sus queridas islas...

¡Cuánto heroísmo, cuántos sacrificios a lo largo de esta historia tan ignorada, incluso de los católicos! Si en nuestros días la Iglesia ostenta en todo el Pacífico una situación privilegiada —hasta el punto que algunos de sus Vicariatos no cuentan más que con católicos— lo debe a aquellos pioneros, a los picpuchinos, a los maristas que partieron hasta los antípodas para seguir la aventura de Cristo. A los ojos de nuestros contemporáneos, la abnegación misionera en las islas del Pacífico se encarna en un solo testimonio: el ilustre y santo Padre Damián. Pero el apóstol de los leprosos tuvo muchos predecesores, cuya fuerza de alma no era menor que la suya: y sus nombres merecerían no yacer en el olvido.

De Valparaíso al Gran Norte canadiense

Al considerar sucesivamente lo ocurrido en la India, en el Asia amarilla y en Oceanía, nos hemos dado cuenta de que la empresa misional del siglo XIX toma aspectos absolutamente diversos, según las tierras en que se lleva a cabo. En América reviste apariencias muy diferentes. Allí no se trataba de ir al encuentro de grandes masas de hombres con sus tradiciones religiosas o de sociedades más o menos organizadas; ni era la misma situación del Pacífico, porque si es verdad que había inmensas regiones vírgenes en las que el apostolado y la expansión de los blancos iban forzosamente a la par, existían también en los confines de aquellas tierras en que los europeos se hallaban ya instalados, y a veces mezcladas a ellas, otras regiones de auténtica misión. ¿A quién debían dirigirse, entonces, los misioneros? Por una parte, a aquellas «naciones» indias y de pieles rojas que, en las soledades de la Pradera y de las Montañas Rocosas, o en las impenetrables selvas de la Amazonia, habían escapado a la dominación de los blancos; población errante, salvaje, que no pasaba del millón de almas en total, y a la que muy pronto habrá que añadir la de los esquimales del Gran Norte; mas, por otra parte, inscritos en los registros de las iglesias, bautizados en principio, ¿no había más considerables ma-

sas de gentes de color, indios, negros, mestizos y mulatos a los que nadie se había ocupado mucho de moralizar y civilizar? Los misioneros deberían dividirse en su tarea: tendrían que tomar la defensa de esos indios, a quienes el mero contacto con el blanco condenaba a desaparecer, y de esos esclavos negros, a los que tantos patronos explotaban.

La Iglesia misionera había emprendido ya esa doble tarea en los siglos XVII y XVIII, en la época en que los Isaac Jogues y los Brébeuf habían dado sus vidas para bautizar a los pieles rojas, o en la que San Francisco Solano fuera a convertir a los indios tocando el violín, o en que los jesuitas, para salvar de la degradación de los blancos a sus queridos guaraníes, instituyeron sus *Reducciones*, y San Pedro Claver se hizo «esclavo de los negros». A principios del siglo XIX parecía que aquella página gloriosa había pasado. En la América del Norte francesa o anglo-sajona, la Iglesia católica tenía que salvaguardar su existencia y hasta su supervivencia, defenderse y organizarse; no podía pedírsele, además, que se hiciera misionera. En todo el mar Caribe una decadencia lenta, pero irresistible al parecer, ganaba a las Cristiandades, a pesar de los esfuerzos de algunos grupos de misioneros, sacerdotes del Espíritu Santo, capuchinos o dominicos españoles. En la Guayana no quedaba misionero alguno en 1807. En América latina la situación parecía mejor en los primeros años de la pasada centuria; las Misiones habían podido mantenerse, por ejemplo, en California, donde los franciscanos del célebre Fray Junípero Serra,[1] seguidos por los dominicos, habían trabajado tan bien como en Bolivia, Chile, Ecuador o Perú; los seminarios de las misiones de Ocapa, Chillán y otros lugares seguían formando misioneros de primera línea. Pero los duros contragolpes de la política, las guerras de independencia, los movimientos anticlericales, que ya hemos visto en su acción dañosa para con las iglesias latinoamericanas, traerían consigo la disminución de aquellas empresas. Una tras otra, entre 1814 y 1830, cerráronse las Misiones y los seminarios quedaron vacíos. En 1817 todos los religiosos eran expulsados de Chile; Bolivia había hecho lo mismo dos años antes; Ecuador y Perú siguieron el ejemplo. Los treinta mil indios que los misioneros habían logrado establecer en California volvieron al tamojal y al pillaje. Las reducciones que los franciscanos mantuvieran tan florecientes en Bolivia fueron sistemáticamente arruinadas, en parte por las autoridades locales, en parte por las incursiones brasileñas; sus magníficas iglesias quedaron abandonadas; sus riquezas fueron pasto del pillaje; los últimos *pueblos* guaraníes serían incorporados al Paraguay en 1848.

Para esas fechas, sin embargo, la restauración estaba ya bien iniciada en muchos lugares de Sudamérica. Expulsado de México, el Padre Herrero, promovido Comisario general de las Misiones franciscanas de América, reinstaló a los franciscanos italianos en Bolivia (1832); después, desde allí, los multiplicó por Chile y Perú. En 1842 los jesuitas volvieron a Colombia (para ser expulsados de allí ocho años después...); otros llegaron al Paraguay (de donde fueron expulsados después de catorce meses...). Los dominicos, a su vez, regresaron al Perú. Esfuerzos esporádicos que la Propaganda apoyaba lo mejor que podía, pero que hacía vacilantes la inestabilidad política. En muchos lugares los misioneros de regreso no llegaban a ponerse en contacto con los indígenas y tenían que limitarse al apostolado entre los blancos..., lo que, desde luego, no era del todo inútil.

Con todo, al firmar los concordatos con los nuevos Estados sudamericanos, la Santa Sede hacía introducir cláusulas que protegían a los misioneros. Y Pío IX tuvo el triple gozo de recibir, en 1847, de parte del Gobierno de Santiago, una petición de misioneros capuchinos para la Araucania; después, en 1855, una petición idéntica de la Argentina, y, por último, en 1861, de saber que en el Ecuador, el Presidente García Moreno llamaba a los jesuitas que iban a fundar, en el Alto Amazonas, la Misión propiamente india del Napo. Así, en vísperas de 1870, en numerosos países de la América española las

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*». Gloria de los Estados Unidos, el Padre Junípero tiene su estatua en el Capitolio de Washington.

Misiones habían establecido bastantes jalones como para que pareciera probable un nuevo progreso. Debe subrayarse un hecho: la considerable importancia alcanzada como puerto misionero, procura, centro de comercio y de solicitaciones por Valparaíso, escala obligatoria en las rutas de Oceanía y de la China; los capuchinos de la Araucania se encontraban allí con los maristas y los picpuchinos de las islas: hasta la apertura del canal de Panamá, Valparaíso sería una de las capitales de las Misiones.

El mismo movimiento de restauración, fragmentario pero prometedor, se observaba en las Guayanas: la francesa, donde los espiritinos de la antigua Congregación, de regreso en 1817, fueron relevados, en 1851, por los religiosos de la Sociedad del Padre Libermann (a los que en seguida se unieron los Hermanos de Ploërmel); la inglesa, confiada, en 1856, a los jesuitas británicos; la holandesa, en la que desembarcaron los redentoristas en 1865. En las Antillas las cosas iban por el estilo a veces al precio de enormes dificultades; el primer misionero que llegó, en 1837, a las Antillas inglesas, un franciscano español, no contaba al principio ni con clero ni con fieles. En Santo Domingo los misioneros tuvieron bastante que hacer en la lucha contra el culto «budú». Pero en Cuba el santo Arzobispo Monseñor Claret y Clará había llevado a cabo, durante ocho años, un admirable esfuerzo apóstolico entre las gentes de color, lo mismo que entre los blancos. En las Antillas francesas, convertidas desde 1850 en dos diócesis sufragáneas de Burdeos, fue realizada una obra de gran porvenir por los Padres del Espíritu Santo, para el apostolado general, y por los Hermanos de Ploërmel, hijos espirituales de Juan María de Lamennais que, instalados en las islas entre 1836 y 1843, crearon allí una obra notable de educación de la juventud negra, que iba a contribuir poderosamente a hacer de los habitantes de la Martinica y Guadalupe lo que son en nuestros días.

En América del Norte la restauración misionera se hallaba, de hecho, más o menos asociada al fenómeno de expansión que lanzó a los pioneros, los conquistadores de tierras, en grandes oleadas, incesantemente reforzadas por el flujo de los inmigrantes, hacia el oeste y el Pacífico y, algo después, en dirección norte. La implantación del catolicismo en la región de Vancouver, de la que ya hemos hablado anteriormente, depende, en cierto sentido, tanto de la historia misionera cuanto de la historia interior de la Iglesia de los Estados Unidos y del Canadá. Entretanto, se lleva a cabo, en diversos puntos con éxito,[1] un esfuerzo propiamente misional, que tendía a reanudar la evangelización de los indios. Tratábase de reimplantar el catolicismo en aquel gran vacío espiritual que la supresión de la Compañía de Jesús dejara en la zona que va de los Grandes Lagos hasta el Mississippí: desierto en el que habían trabajado, con buen éxito en ocasiones, los protestantes. El impulso partió otra vez de la Luisiana, el inmenso dominio del Mississippí, constituido por Francia y vendido a la Unión en 1803. A decir verdad, grupos aislados no dejaron nunca de realizar tentativas heroicas; algunos sacerdotes franceses se habían lanzado a las regiones más difíciles, llegando hasta los Grandes Lagos y estableciendo contacto con los indios. Así Flaget, en 1792 —que seguirá dedicado a

1. Hay que confesar que nada, o casi nada, se hizo entre las poblaciones negras, constituidas en su mayoría por esclavos. Bautizados, católicos de una manera sumaria, tenían, sin embargo, gran necesidad de ser catequizados seriamente. Pero los prejuicios raciales de los grandes propietarios constituían un obstáculo casi insuperable. Algunos hombres generosos realizaron intentos: por ejemplo, Monseñor England fundó una escuela para niños negros, en la que enseñaba él mismo; la Madre Duchesne admitió negras y mulatas en sus escuelas. Pero se obtuvieron pocos resultados: la lectura del libro del Padre Gillard, *L'Eglise catholique et le nègre américain* proporciona una profunda impresión de tristeza. Los patéticos llamamientos del Concilio de 1886 no fueron atendidos y en vano el Obispo Spalding habló con emoción «de los cuatro millones de infortunados que piden ayuda con elocuente silencio»; en vano mostró a los católicos «la preciosa ocasión de hacer abundante cosecha». Separado de los blancos por la Guerra de Secesión, en las condiciones ya vistas, el mundo negro se dejó ganar cada vez más por la propaganda de sectas protestantes, a veces incluso por las más torpes y llenas de aberraciones.

esa labor durante dieciocho años, antes de ser nombrado Obispo de Bardstown–; o Teodoro Badin, en Kentucky; o Vicente Badin hasta las tierras de Michigan, entre las tribus de los otawas y de los sioux. Gabriel Richard, enviado a Detroit, evangelizó un país más vasto que España y Francia: ejemplos admirables que otros siguieron. Cuando en 1815 un sulpiciano, Monseñor Dubourg, fue nombrado Obispo de San Luis —el mismo cuyos discursos conmoverían tanto a Paulina Jaricot–, llegó con un equipo de sacerdotes obsesionados por la idea de convertir a los pieles rojas. Estableciéronse contactos con los indios, y Monseñor Dubourg supo que, entre las tribus, no había desaparecido el recuerdo de los «hábitos negros» de los jesuitas; habló de ello al Presidente Monroe que, con notable inteligencia y generosidad, consintió en la labor misionera.

Así comenzó, en 1832, una sorprendente restauración de las Misiones jesuitas, sobre las huellas del Padre Marquette; a las órdenes del Padre Van Quickenborn, instalaron sus centros en San Luis y en Florissant (cerca de la escuela de las Damas del Sagrado Corazón); los padres —eran belgas— se entregaron en seguida a la tarea entre las poblaciones indias más miserables, diezmadas por el alcohol, que constituían los residuos de las viejas y fieras «naciones» pieles rojas. Luchando con la hostilidad de la opinión pública de los blancos, muy contraria a los indios —«sólo el indio muerto es buen indio», se repetía en todas partes–, indignándose con los incalificables procedimientos de ciertas autoridades que obligaban a las tribus a emigrar por la fuerza e incluso disparaban los cañones sobre agrupamientos inofensivos de mujeres y niños, apoyando lo mejor que podían los proyectos gubernamentales del «Indian Territory», aquellos religiosos volvieron a abrir el Cristianismo a los pieles rojas —y con él, la agricultura, la domesticación de animales y la medicina...

La más sorprendente figura de aquel apostolado fue el Padre De Smet, flamenco, nacido en Termonde, hombre menudo, rechoncho y fornido —ciento veinticinco kilos, un metro setenta de estatura–, literalmente infatigable, al que pudo verse en incesante caminar con su carro de bueyes, dispuesto siempre a ir a evangelizar a los incómodos indios de las Praderas, llegando hasta el territorio de los sioux y recorriendo 2 000 kilómetros para encontrar, en las estribaciones de las Rocosas, no lejos del lago Corazón de Alena, a las tribus iroquesas, «cabezas planas», que pedían el bautismo. Admirable figura de misionero, frente a la cual nos gustaría poner la de Filipina Duchesne, hoy bienaventurada, fundadora de las Escuelas de Damas del Sagrado Corazón, de Florissant, de San Carlos, de San Luis, de la Luisiana, que quiso partir personalmente —a los setenta y un años— a los países indios en los que, en increíbles condiciones de pobreza, abrió una escuela para las niñas pieles rojas...

Toda esa evangelización de los indios hubiera podido tener resultados humanos de primera importancia. Llevada a cabo con grandes medios, tal vez hubiese salvado a aquellos pueblos de la destrucción casi total que iba a ser su destino. Pero no pudo ser; no fue sostenida en el puesto elevado que le correspondía; las generosas promesas del Presidente Monroe no fueron cumplidas por todos sus sucesores. Cuando murió Monseñor Carroll, una de las grandes tristezas fue pensar que la obra llevada a cabo entre los indios no era comprendida por todos. De 1832 a 1843 dos picpuchinos se dedicaron a los passamacodis y a los «pennoscots», sin grandes resultados. En 1857 las Misiones jesuitas se hallaban casi del todo abandonadas, y en 1869 las leyes del Presidente Grant, que prohibían el acercamiento a determinadas tribus —de hecho esas leyes apuntaban concretamente a las Misiones católicas— les dieron el golpe de gracia. Tales Misiones no se restablecerían —y de manera muy modesta— hasta 1886.

Más hacia el norte, en territorio canadiense, en las actuales provincias de Manitoba, Saskatchewan y Alberta, escribíanse otras páginas de epopeya. Allí los misioneros no avanzaban a caballo o en carros de bueyes, sino en canoas, por los lagos y los ríos, de rápido en rápido, a la manera indígena. Hecho importante es el que aquella restauración de la obra misional fue ante todo obra de la iglesia canadiense francesa,

que allí dio una de las más admirables pruebas de su vitalidad. ¿Qué había que evangelizar en aquellas regiones lejanas? Indios de la pradera, restos de los hurones y algonquinos, de los pies negros y los sioux. Y también blancos de todas clases y mestizos de todos los colores. En 1816 un escocés anglicano, lord Selkirk, fuerte accionista de la Compañía de la Bahía de Hudson, que estaba a punto de explotar, en la región del río Rojo, un territorio de 116 000 millas cuadradas, pidió al gran Obispo de Quebec, Monseñor Plessis, que le enviara sacerdotes que se ocuparan de los trabajadores irlandeses y de los indios de los alrededores. Monseñor Plessis designó para aquella aventura a dos jóvenes sacerdotes, Provencher y Dumoulin. Emplearon 58 días en atravesar los 2 500 kilómetros que les separaban de su destino. Tras sesenta y ocho años de ausencia, la Iglesia reaparecía en el río Rojo; haciendo a la vez de albañiles, agricultores, catequistas y maestros de escuela, aquellos dos pioneros realizaron verdaderas maravillas. Cuatro años más tarde el abate Provencher era nombrado Obispo y se ponía al frente de un Vicariato apostólico muy pronto transformado en la diócesis de San Bonifacio. Otros misioneros seguían nuevas direcciones. El padre Belcourt, en torno a Winnipeg, era el apóstol de los indios «piel-de-liebre». En las orillas mismas del Pacífico los «dos Blanchet», los dos hermanos, conducían sus empresas misioneras: Francisco-Norberto, el hombre de horizontes ilimitados, Vicario apostólico y después Arzobispo de Oregón; y Magloire, Obispo de Walla-Walla y más tarde de Nesqually; al mismo tiempo, Monseñor Demers, Vicario apostólico de la isla de Vancouver, controlaba un inmenso territorio desde la frontera de los Estados Unidos hasta el Polo.

En todos aquellos puestos de vanguardia los sacerdotes no eran numerosos. Pero les llegó un refuerzo de gran calidad con las Hermanas Grises de Montreal, las hijas de la Madre de Youville; también ellas se embarcaron animosamente en las ligeras canoas: las cuatro primeras emplearon dos meses en llegar a su destino, obligadas a llevar a hombros por setenta y cuatro veces su frágil embarcación de un río a otro, o para evitar rápidos peligrosos. Pronto estuvieron instaladas no sólo en el río Rojo, sino en San Jacinto, en Bytown —hoy Ottawa—. Al mismo tiempo llegaban (esta vez de Francia) otros refuerzos: los jesuitas, que, en recuerdo de sus mártires, se hicieron confiar la Misión entre los indios de Ontario, y los Oblatos de María Inmaculada, que, apenas fundados por Monseñor Mazenod, enviaron al Canadá grupos cuya actuación sería decisiva. Fue uno de sus miembros, el primer oblato canadiense, Monseñor Taché, quien sucedió en 1853 a Monseñor Provencher en la sede de río Rojo; y también hizo maravillas en su mandato; en la compleja población que las inmigraciones acumulaban en aquel país nuevo, entre los mestizos que constituían un ambiente aparte, desconfiado y difícil, alcanzó tal autoridad, que en 1870, cuando se hallaba en el Concilio Vaticano, el Gobierno le pidió que volviera rápidamente porque estaba a punto de estallar una revuelta de mestizos y él era el único capaz de apaciguarlos.

A esas páginas de grandeza que constituyen tan bello capítulo de la Historia de las Misiones debe añadirse otro: el que escribieron los Oblatos de María Inmaculada en el Gran Norte. Verdadera epopeya, epopeya blanca, en la que los misioneros avanzaban en trineos arrastrados por perros, vestidos y cubiertas las cabezas con pieles; de esta manera superaron pronto los territorios de los indios para entrar en los de los esquimales y realizar entre aquellos amarillos pescadores y cazadores de focas una obra de evangelización que había de obtener hermosos resultados. El mapa del norte del Canadá está todo jalonado de nombres de aquellos grandes aventureros católicos que allí se inscribieron en homenaje a su orden: Grouard, Aubert, Taché, lago Mazenod, lago Grandin y el mismo territorio de Alberta que conserva el recuerdo de la capilla de San Alberto, levantada allí por el Padre Vital Grandin. La Propaganda siguió con pasión aquella gran historia, y en el momento oportuno, sancionando sus progresos, multiplicó los Vicariatos apostólicos.[1] Entretan-

1. Monseñor Grouard murió en 1931 tras sesenta y nueve años de misión; en el *Anuario Ponti-*

to, otros oblatos franqueaban las Rocosas y se encaminaban a edificar capillas en el Oregón. Y las Hermanas Grises, arrastradas por el ejemplo, enviaban a su vez grupos a la tierra de los esquimales para vivir la vida de éstos. Se había dado un admirable impulso que ya no se detendría más.

Continente negro

De todas las partes del planeta la que opuso más duradera y fuerte resistencia a la penetración católica fue el Africa. Contienente negro, tierra oscura: a comienzos del siglo XIX ese apelativo tenía todo su significado. Durante doscientos años las tentativas llevadas a cabo para penetrar en sus tierras, por una parte o por otra, habían concluido en el fracaso.[1] El Evangelio retrocedía en todas partes: la persecución desencadenada por Pombal había desorganizado a la Iglesia en el Imperio portugués; la Revolución puso un punto, que parecía final, a las Misiones francesas. En los mismos lugares en que se alzaran bellas iglesias, como en Santo Tomé, en San Pablo de Loanda, apenas quedaban unas ruinas. ¿Había más de 50 000 católicos en toda el Africa? Y con unos sesenta sacerdotes, entre seculares y religiosos, de los que unos veinte —a lo más— eran indígenas. Era desolador.

La restauración sería lenta. Salvo mínimas excepciones, nada serio se hizo antes de 1840, poco más o menos. Los lazaristas llegaron a Etiopía en 1839 y a Egipto en 1847, al mismo tiempo que los capuchinos; los oblatos de María Inmaculada penetraron en el Natal en 1850; los «Sacerdotes del Santo Corazón de María» (futuros espiritinos) llegaron en 1843 al cabo de las Palmas; en 1844, a Libreville; en 1844-46, a Gorés; y los Padres de las Misiones africanas desembarcaron en el Dahomey en 1861. El corazón del continente, el Congo, Ubangui, Uganda, Nyassa, no será alcanzado hasta 1880. Y se necesitarán cincuenta años de esfuerzos encarnizados para que se alcancen posiciones verdaderamente sólidas. Tal retraso se explica no solamente por las dificultades geográficas, el clima mortífero y la exuberante vegetación o el desierto, sino también por la peligrosa presencia en las costas del norte de los corsarios turcos, y en las del este y oeste (a pesar de las patrullas de las marinas de guerra), de los comerciantes de la trata de negros, que hacían huir al interior del continente a poblaciones enteras. Solamente a partir de 1830 y la instalación de Francia en Argelia, el Africa mediterránea pudo abrirse de manera más seria al Cristianismo; pero antes de que Faidherbe (1854-1868) llevara hasta el Senegal los fundamentos del Imperio francés del Africa negra, los misioneros habían desembarcado ya en sus costas.

Precisamente se llevó a cabo en el Senegal la primera tentativa importante, la que ya vimos de la Madre Javouhey, la intrépida fundadora de las Hermanas de San José de Cluny, que implanta en el Senegal, en 1819, su joven congregación, pone en pie una célebre colonia agrícola y logra hacer ordenar a tres sacerdotes indígenas. Comienzos muy modestos, pero con valor de promesa: el encantador rostro de Ana-Florencia, la pequeña esclava «pehule» rescatada por las buenas hermanas, a la que educó la Madre Javouhey, es como el símbolo, al comienzo de esta historia, de la joven iglesia africana, pronta a renacer en la esperanza y el fervor.

Poco después el continente fue abordado por el otro extremo, la costa oriental. Mundo aparte dentro de Africa, imperio de antiguas tradiciones cristianas, pero de un Cristianismo herético, cismático y más o menos degenerado, Etiopía permanecía cerrada al catolicismo desde finales del siglo XVI, y la tentativa del Obispo autóctono Ghebré, en 1784, había terminado en total fracaso. El «Reino del Preste Juan» parecía impenetrable. Pero Roma no quería desesperar de la tierra regada con la sangre de los mártires capuchinos Casiano y Agatángelo. En 1839 la Propaganda nombró Vicario apostólico de Abisina al santo lazarista napo-

ficio, hasta esa fecha (desde 1891) podía leerse: Vicariato de Grouard, titular, Monseñor Grouard, residencia Grouard.

1. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

litano Justino de Jacobis, que desembarcó en Massahua y comenzó a evangelizar con una entrega que la Iglesia reconocería con el honor de los altares; pero el clero copto hizo desencadenar contra él y sus catecúmenos una persecución durante la cual un católico fue muerto a latigazos; quince años más tarde el «abuna» Ghebré Mikael tuvo la misma suerte por haberse convertido. Pero, al mismo tiempo, los lazaristas franceses acudían en socorro (1849) para encargarse de los seis mil católicos que el heroico Monseñor De Jacobis había logrado reunir; y los capuchinos italianos, dirigidos por Monseñor Massaia, futuro Cardenal, se instalaban entre los gallas. Francia intervino para que, en principio, los misioneros fueran autorizados a trabajar; pero la persecución no tardaría en reaparecer. «Mi Misión es la última de todas, la más difícil, la más pobre», exclamaba en 1867 Monseñor Bel, nuevo Obispo, que moría de agotamiento al año siguiente; y su sucesor sería muy pronto arrojado a una prisión. El catolicismo había entrado de nuevo en Etiopía, pero ¡a qué precio!

También había penetrado en Madagascar, donde, desde 1674, fecha siniestra de la gran matanza, había concluido la tentativa de evangelización de los lazaristas, orgullo de *Monsieur Vincent*. Como vimos, la isla Roja fue unida al gigantesco Vicariato de las islas, confiado en 1829 a Monseñor Henri de Solages; sin dejarse impresionar por los dolorosos recuerdos, el valeroso Vicario apostólico concibió un gran proyecto: ir al encuentro de la Reina Ranavalona y obtener el permiso de convertir a sus súbditos. Desembarcó en Tamatave en 1830, pero fue rechazado por orden de la Reina: ésta era ya cristiana, ¡pero protestante! Dos años después Monseñor Solages moría víctima de las fiebres. Sin embargo, la Iglesia no se desanimó. Las islas volvían a una vida espiritual activa; los benedictinos ingleses de Monseñor Collier se encargaban del Vicariato de la isla Mauricio; *monsieur* Le Vavasseur, cofundador de la Sociedad del Santo Corazón de María con el Padre Libermann, se hacía apóstol de los negros de la isla Borbón.

Las «pequeñas islas malgaches», Mayotte, Nossi-Be, Santa María, volvían a animarse. En 1855 los jesuitas de la provincia de Toulouse disponíanse a partir de nuevo hacia la isla Roja; el Padre Finaz consiguió la hazaña de penetrar en Tananarivo disfrazado y permanecer allí dos años. En 1861, muerta la Reina Ranavalona, su heredero, Radama II, se mostró benévolo y pudo realizarse a la luz pública la instalación de los misioneros jesuitas: el Padre Jouen llegó a ser Prefecto apostólico. El porvenir estaba asegurado.

Pero aquéllas no eran más que instalaciones marginales, y ni Etiopía ni Madagascar pertenecían étnicamente al mundo negro de Africa. El verdadero problema, la verdadera labor, era llegar hasta los negros y evangelizarlos. Ese había sido el sueño de la Madre Javouhey, y era el del Padre Libermann y el de un sacerdote americano, Edward Barron, Vicario general de Filadelfia, conmovido al iniciarse en el Sur de la Unión el movimiento de vuelta hacia Africa de los esclavos que acababan de emanciparse. Tres mil de aquellos negros regresaban al continente y, cerca del cabo de las Palmas, fundaban la república de Liberia. Edward Barron, en 1842, uníase a ellos con el Padre John Kelly y el instructor catequista Denis Pendar. Cuando Barron pasó por Roma, el Papa Gregorio XVI le consagró Obispo y nombró Vicario apostólico. Pero faltaba gente. El canónigo Desgenelles le puso en relación con el Padre Libermann, que aceptó ayudarle.

Con la entrada en escena del Padre Libermann —aquel gran misionero que nunca puso el pie en Africa— se llega a los más grandes capítulos del apostolado en el continente negro. Son ellos, los Padres de la Congregación del Espíritu Santo, llamados por su fundador a la especial vocación de evangelizar a los negros, quienes serán los grandes pioneros de aquel apostolado. Seguidos muy de cerca —no debe olvidarse— por los misioneros de Lyón, los hijos de Monseñor de Marion-Brésillac. Su historia es de heroica monotonía. Parten sabiendo que la tierra que les espera es hostil, llena siempre de enfermedades que entonces no pueden curarse; y que el apostolado es difícil e ingrato, pues ha de desenvolverse entre poblaciones todavía salvajes. La mayoría de aquellos misioneros hallará su

tumba en aquellas tierras. Así ocurre con el primer Vicario apostólico de las Dos Guineas, Monseñor Truffet, llegado en abril de 1847, que muere en octubre. Y de los diez primeros misioneros desembarcados en el cabo de las Palmas, ocho murieron en seis meses. ¡No importa! Habrá siempre voluntarios para aquellos puestos peligrosos.

Entre tantas figuras heroicas y santas de que guarda memoria la Congregación del Espíritu Santo, si hubiera que retener un solo nombre, tal vez habría que escoger a Monseñor Bessieux —uno de los dos supervivientes de la hecatombe del cabo de las Palmas—, el pionero de Gabón, cuyo sepulcro y cuyo busto, en Libreville, mantienen su presencia de hombre humilde, sencillo, de aspecto franciscano, que manifestó dotes de jefe de temple excepcional. De su Misión de Santa María del Gabón fluye todo el desarrollo misionero del Africa occidental y ecuatorial. Y enviando a su coadjutor, Monseñor Kobes, un alsaciano de veintiocho años de edad, a instalar una iglesia (1846) en una modestísima aldea del Senegal, determinó, sin saberlo, el nacimiento de Dakar. Pero, ¿no sería igualmente justo citar al Padre Horner, también alsaciano, que, enviado a la costa oriental de Africa, a aquel sultanato de Zanzíbar que era el más importante mercado de esclavos del mundo, trabajó durante veinticinco años entre aquella población miserable e hizo de su orfelinato de Bagamoyo el centro vivo de todas las Misiones de la costa oriental, llegando a ejercer su influencia hasta el Kilimanjaro?

Estaba dado el impulso. Apenas nacida, en 1856, la Sociedad de Misiones africanas de Lyón lanza sus primeros miembros al asalto del continente negro. Roma les confía Sierra Leona; a los comienzos ocurre la primera prueba, el derrumbamiento de la primera Misión bajo los golpes de la enfermedad; la muerte del fundador en aquella tierra africana en la que ha querido trabajar personalmente. Pero su sucesor es el incansable Padre Planque, que dirigirá la congregación durante casi medio siglo; con él parten nuevos equipos. En el Dahomey, «la región más perniciosa de Africa», en donde los misioneros desembarcan en 1861, el gran superior acepta perder cada año una tercera parte de sus efectivos para que la obra sobreviva, hasta que los Padres Dorgère y Borghero logran implantarla sólidamente.

Santa competencia, que Roma aprovecha y utiliza en bien de los intereses de la Iglesia, confiando a una u otra congregación sectores bien delimitados, en los que cada una seguirá su tarea. En el Congo francés los Padres del Espíritu Santo, que muy pronto contarán con un gran apóstol, Monseñor Augouard, «el Obispo de los antropófagos». En Angola se introducen los mismos Padres. Y pronto entran en la liza otras congregaciones. Lavigerie lanzará, poco después de 1870, a sus hijos hacia el corazón del continente negro, utilizándolos también en las tierras del Mogreb. Igualmente llegarán otros, los Padres de la Salette, los Oblatos de María Inmaculada, capuchinos, misioneros italianos, jesuitas.

Al finalizar el período que nos ocupa, todo el Africa está jalonada por Misiones católicas sólidamente instaladas en sus bordes, de manera que ya es imposible su total desaparición, y está a punto de iniciarse la marcha hacia el centro del continente. En los dos extremos de Africa se anuncian grandes realizaciones. Al sur, en ese país «boer», donde los ingleses rechazan más allá del Orange a los colonizadores holandeses, se han alcanzado sólidas posiciones gracias a unos sacerdotes seculares irlandeses, bajo la dirección del benedictino Monseñor Slater y del dominico Monseñor Griffith; después, a partir de 1850, hacen lo mismo los oblatos de Monseñor Mazenod, que se convierten en apóstoles de los zulúes y los cafres. Por último, al norte, Egipto —hasta ayer cerrado totalmente al catolicismo y en el que el Cristianismo copto está en decadencia—, recobra la vida gracias a los lazaristas, a las Hijas de la Caridad, a los Hermanos de las Escuelas Cristianas, a los Padres de las Misiones africanas de Lyón y a otros, todos fundadores de escuelas, de orfelinatos y hospitales; y entretanto, en esa Argelia en la que acaba de clavar su bandera, la Francia misionera, a falta de la Francia oficial, se dispone a reanudar una gran tradición cristiana en la patria de San Agustín.

Los difíciles comienzos de la Argelia cristiana

Las condiciones políticas y militares de la conquista de Argelia por Francia son materia de una cultura tan elemental, que un candidato al bachillerato se avergonzaría de ignorarlas. El insulto del Bey de Argel al cónsul de Francia, la intervención del gobierno de Carlos X, unas semanas antes de que la Revolución de 1830 lo derribe; la fulgurante campaña de Bourmont, que obliga a las autoridades turcas a la capitulación o al exilio, y después, tras las dos desdichadas tentativas de «ocupación restringida» y de colaboración con un joven jefe local, Abd-el-Kader, sucedió la guerra a muerte conducida por este último, la Guerra Santa, a la que pondría término la hábil estrategia de Bugeaud. Todos esos acontecimientos figuran en las páginas de los más sencillos manuales. Pero, ¿tienen también esos hechos una significación considerable desde el punto de vista religioso? ¿No significa nada la reaparición de una nación cristiana en esa tierra africana, que fue una de las cunas del Cristianismo, esa tierra enrojecida por la sangre de tantos mártires y donde habían surgido tan florecientes iglesias? Pero hay que admitir que las condiciones religiosas en que se llevó a cabo la instalación francesa en Argelia son muy ignoradas incluso de los católicos, pero no estuvieron desprovistas de consecuencias.

El anuncio de los éxitos franceses en Argelia fue acogido por los católicos de Francia con entusiasmo. Cantáronse *Tedéums* en todas las iglesias; al recibir al Rey en el umbral de Notre-Dame, Monseñor de Quélen alabó al «hijo de San Luis» por haber vengado el trágico fracaso de su abuelo, y comparó a las Cruzadas esa guerra que aseguraba la victoria de la Cruz sobre la Media Luna. En Argel, el mariscal Bourmont, comandante en jefe del cuerpo expedicionario, hizo colocar una cruz en el edificio más alto de la ciudad, y después de la misa solemne celebrada en el patio del palacio de Hussein, reuniendo a los diecinueve capellanes militares, les declaró: «Acabáis de abrir con nosotros la puerta del Cristianismo en Africa. Esperemos que venga pronto a hacer reflorecer una civilización que se había extinguido.»

De hecho, el Cristianismo estaba entonces casi del todo ausente de Argelia, como de todo el Mogreb. Desde la heroica muerte, en 1683, de Jean le Vacher, un hijo de *Monsieur* Vincent, cuyo cuerpo voló hecho pedazos desde la boca de un cañón turco, no había habido más tentativas para establecer el Cristianismo en aquellas orillas hostiles. Algunos religiosos mantuvieron, en condiciones de extrema dificultad, un apostolado de caridad entre los esclavos y forzados cristianos. En 1801 los tres últimos lazaristas habían abandonado Argelia; uno solo volvió y murió en 1811. En 1823 Roma restableció en principio el Vicariato de Argel, bello título que no pudieron hacer efectivo dos titulares. Era, pues, sobre una verdadera *tabula rasa* sobre la que tendría que actuar un nuevo apostolado cristiano.

«La población —escribe Jean Peillard[1]— muestra una total pasividad: el vencido no es el autóctono, sino el turco ocupante y sus jenízaros. La población no hace más que cambiar de dueño; no se las prometía ni mejor ni peor que antes. Conquistada por los cristianos esperaba, naturalmente, si no que se le impusiera el Cristianismo, al menos el hallarse, en el terreno religioso, en posición de minoría tolerada.» Pero el tratado de capitulación, firmado por el Bey, precisaba: «El ejercicio de la religión musulmana seguirá siendo libre; la libertad de todas las clases sociales, su religión, su comercio y su industria no recibirán daño alguno.» No se trataba, pues, de realizar conversiones en masa por la fuerza, como había hecho España después de la Reconquista, lo que tal vez hubiera sido materialmente posible en una época en que la diplomacia no se llevaba a cabo en la plaza pública, pero que ahora repugnaba tanto a la conciencia cristiana como a las costumbres de la época.[2] Ese respeto a la religión del vencido era

1. Jean Peillard, *La Pacification de l'Algérie et la conscience française*. (Argel, 1958.)

2. Cfr. *«La Reforma Protestante»*, donde el autor explica la posición religiosa de la naciente unidad española, a raíz de la Reconquista, tan distinta en el espacio y en el tiempo —y en tantas otras cir-

muy noble y propio de la tradición francesa. Pero al menos no se prohibía al Cristianismo entrar libremente en competencia con el Islam y emprender un esfuerzo de penetración tal y como lo deseaban muchos católicos. Parecía que iba a ser relativamente fácil llevar a cabo esa penetración en las regiones bereberes, en las que el Islam, impuesto antaño a las kabilas por los vencedores árabes, conservaba un carácter superficial.

El cambio de régimen —y de personal— que trajo consigo la Revolución de julio, tuvo como consecuencia el abandono total de esas perspectivas. Apenas estaba conquistada Argelia y ya el contragolpe del anticlericalismo que se abatía sobre Francia —recordemos el saqueo de Saint-Germain l'Auxerrois, de diversos seminarios y conventos— se dejó sentir en Africa. Quince de los diecinueve capellanes militares fueron llamados a la metrópoli; suprimiéronse las misas solemnes; una orden real prohibía reconocer carácter sacerdotal a los sacerdotes que Roma pudiera enviar a Argelia. La prensa liberal puso en guardia al Gobierno contra toda ayuda concedida al apostolado católico; el serio *Journal des Débats* opinó incluso que la conversión de los musulmanes haría desaparecer el «color local», lo que sería un gran daño. Hubo que esperar a 1833 para que se instalara una iglesia un tanto decente en la antigua mezquita del cuartel de los jenízaros.[1] Entretanto, militares y funcionarios se dedicaban a una política que sería seguida durante mucho tiempo en Argelia y en otras regiones: la de sostener el Islam. Con la esperanza de ganar simpatías entre los musulmanes se concedió a las mezquitas la ayuda que se negaba a las iglesias; hasta se dio opoyo a la propaganda coránica.

¿Era muy hábil esa actitud incluso en el terreno político? Los musulmanes la consideraron como prueba de debilidad. Cuando vieron que se alzaba «Notre-Dame des Victoires» exclamaron: «Ahora debemos creer que los franceses no están dispuestos a marcharse, puesto que han alojado a su Dios de modo conveniente.» Y las concesiones al Islam no impedían que Abd-el-Kader hallara innumerables apoyos para lanzarse a la Guerra Santa. En desquite, la neutralidad religiosa de los vencedores, la irreligión de que muchos blasonaban, provocaron su desprecio. La célebre frase de Abd-el-Kader hubiera debido aclarar la opinión de los dirigentes franceses: «¿Los franceses? —decía el jefe musulmán—, son perros que nunca suplican a Dios.»

Pero en 1838 el Gobierno de París comprendió que, por muchas razones, había que permitir al menos que la Iglesia se organizara en Argelia; se entablaron negociaciones con Roma, que concluyeron en la erección del Obispado de Argel, sufragáneo del Arzobispado de Aix. Habrá que esperar veintiocho años para que a su vez se constituyan las diócesis de Orán y Constantina, al mismo tiempo que Argel se convertía en archidiócesis. Pero se entendía —y París lo recordaba de manera impenitente— que el nuevo Obispo no debería ocuparse más que de los europeos cristianos. El mariscal Vallée hizo saber a los sacerdotes que no toleraría ningún proselitismo; más aún: hizo poner centinelas a las puertas de Nuestra Señora de las Victorias para impedir que entraran los musulmanes.

El primer Obispo de Argel, Monseñor Dupuch, no conoció tiempos fáciles. Aquel hombre era todo lo contrario de ese incapacitado que algunos han escrito, esa especie de pobre de espíritu encallado en las órdenes, cuya caricatura se ha trazado tantas veces.[1] Santo sacerdote,

cunstancias— de la aquí referida: «Fernando e Isabel, que tan magistralmente habían realizado la unidad territorial, comprendieron que debía acompañarla otra unidad interior, tanto étnica como administrativa, política y espiritual.» Estas motivaciones, y en concreto las religiosas —inseparables entonces de las políticas y étnicas— han sido admirablemente ponderada por Jean Descola en su laureada *Historia de la España Cristiana*, cap. IV. Daniel Rops, en la citada obra, cap. IV, párrafo 9.º *(Nota del Traductor.)*

1. En lo que los musulmanes no vieron mal alguno. En Constantina, dos años después de la conversión de una mezquita en iglesia, la población ofreció al párroco, muy popular, el alminar de otra mezquita.

1. Sus altercados con las Hermanas de San José de la Aparición y su superiora, la Santa Madre E. de Vialar, gravan su memoria.

hombre de insuperable caridad[1] —había trabajado en París con la célebre Sor Rosalía—, enérgico y activo, hizo todo lo que pudo, y de la mejor manera, en condiciones insoportables. A su llegada, el mariscal Vallée le recibió con fausto, salvas de artillería y gran gala; pero el desdichado Obispo se dio cuenta muy pronto de que sus medios eran limitadísimos. En una diócesis de 600 000 km², con unos fieles que consistían en 60 000 soldados y 25 000 colonos de diversos orígenes, más de 2 000 000 de indígenas, disponía en total de ocho sacerdotes, una iglesia en Argel y dos capillas en Orán y Bona. Los subsidios se le regateaban miserablemente, en tanto que —como observaría su segundo sucesor, Lavigerie—, se construían mezquitas «con grandes gastos» y se proporcionaba la enseñanza del Corán «a quienes nunca lo habían conocido». Contra tan mala fortuna, Monseñor Dupuch combatió durante bastante tiempo. Se le vio infatigable, a caballo, por los caminos; en barco por las costas, visitando constantemente su diócesis. A un llamamiento suyo, siete institutos religiosos masculinos y femeninos aceptaron realizar fundaciones en Argelia, sobre todo los lazaristas, los Hermanos de la Santa Cruz, de Mans, las Hermanas de San Vicente de Paúl, las Hermanas de San José, las Damas del Sagrado Corazón; el proyecto de La Trapa de Staueli fue puesto en marcha. La reorganización de la capellanía militar iba a la par con la de las primeras parroquias. Creáronse obras de caridad, y el Obispo se entregó a ellas con una generosidad que le valió la amistad y admiración de Abd-el-Kader. Pero la guerra que había sostenido con la administración, añadida a las fatigas físicas y a las graves dificultades económicas, acabaron de desgastarle, ya que no de desanimarle. En 1845, no pudiendo más con la pesada carga, dimitió y volvió a Francia.[2]

1. Y casi excesiva. Porque se endeudó hasta el punto que, arruinado y perseguido por sus acreedores, hubo de ocultarse en España e Italia.

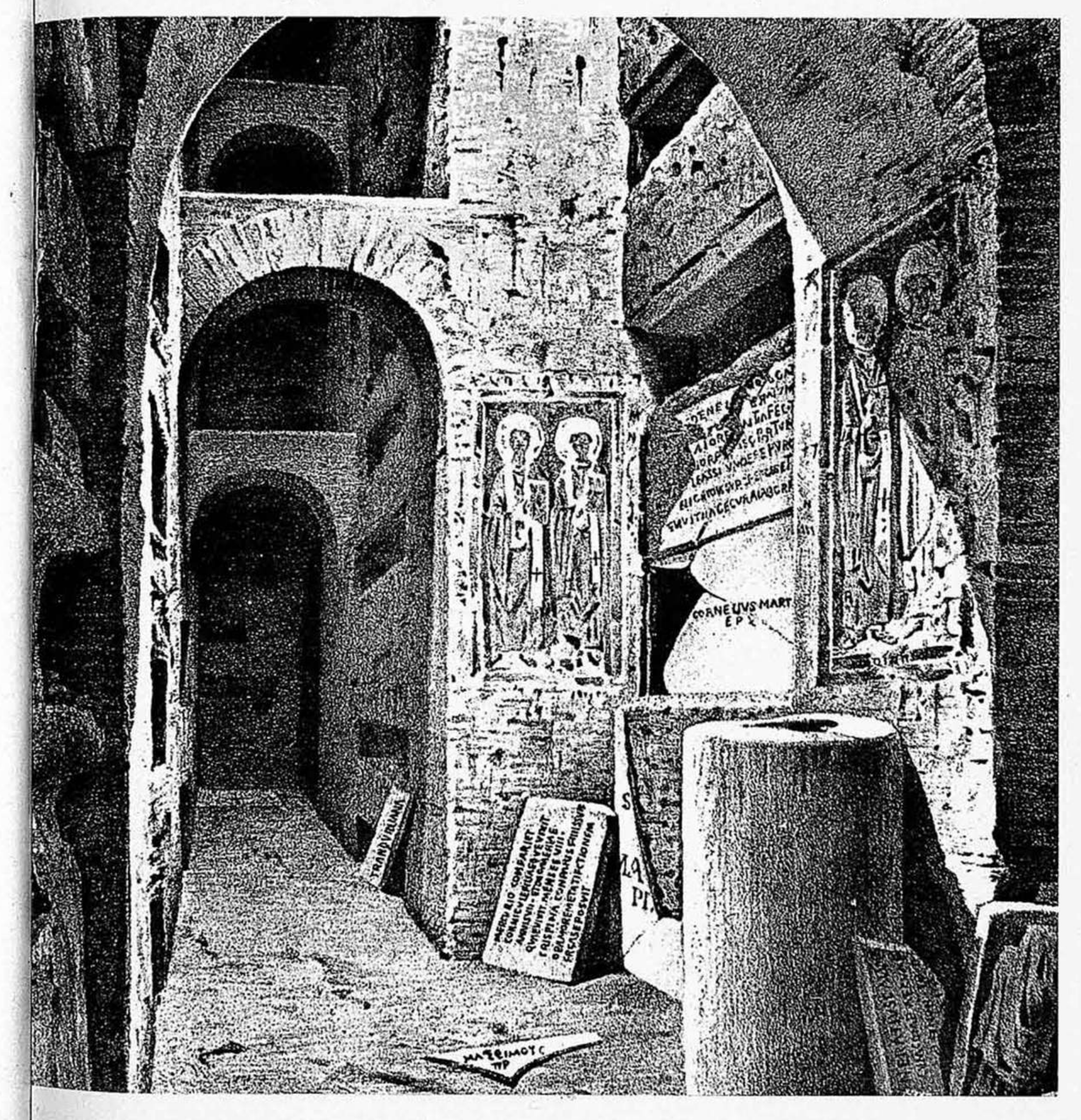
2. «Su Episcopado fue una tragedia», observa Aimé Dupuy en un estudio de excelente información y visión amplia, aparecido en la *Revue socialiste* de marzo de 1956 con el título: «La lutte entre Prélats et Gouvermeurs algériens de 1830 à 1870.»

Su sucesor, Monseñor Pavy, prosiguió su obra con más éxito. Multiplicó sistemáticamente las parroquias. Obtuvo del Arma de Ingenieros que construyera modestas iglesias (en ese «estilo militar» del que tanta burla se ha hecho), llamó a sacerdotes y comunidades a la tierra de Africa. A su muerte, Argelia contaba con 187 parroquias (en lugar de 29) y 273 sacerdotes (en vez de 48). En 1857 los fieles estaban agrupados en una viva asociación de oraciones, y el Santuario de Nuestra Señora de Africa comenzaba a elevarse.

Sin embargo, la política oficial en materia religiosa no había cambiado con la llegada al poder de Napoleón III. Aun contando con el apoyo, en política interior, de los católicos del «partido del orden» —que no mostraban en general mucho entusiasmo por la expansión de ultramar—, aun cuando enviaran soldados y naves a proteger a los cristianos del Líbano y a los misioneros de Extremo Oriente, el Emperador era demasiado partidario del «principio de las nacionalidades» para no llevar en Argelia una política islamizante. La tentativa de constituir un «Reino árabe» dio de ello pruebas manifiestas. «Soy —dijo— Emperador de los árabes tanto como de los franceses.» Lo que de hecho contaba para él era «favorecer a las grandes asociaciones de capitales europeos para vastas empresas» en Argelia; no se trataba de propagar el Corán ni de evangelizar a los musulmanes. La sumisión de la kabila al mariscal Randon, que habría podido abrir al Evangelio aquel mundo bereber en el que antaño fuera poderoso, no tuvo influencia alguna en el desarrollo del Cristianismo. Casi de manera clandestina emprendieron los jesuitas, a partir de 1864, algunas misiones y fundaron varios orfelinatos. ¿Había, pues, que desesperar del destino cristiano en Argelia?

Todo cambió de pronto. En 1867 llegó a Argelia un hombre que iba a revelarse en aquellas tierras como pionero del Evangelio, promotor de un apostolado que ya no dudaría en afirmarse. No era otro que aquel Lavigerie, a quien ya hemos visto encargarse de la Obra de las Escuelas de Oriente y hacer de ella un instrumento de acción de primer orden, tras lo

Este grabado está sacado de la obra de J. B. Rossi: «Roma sotteranea cristiana», el primero de los grandes trabajos de epigrafía cristiana que iban a permitir la fundamentación científica del estudio de los orígenes de la Iglesia; un «nuevo lugar teológico». Sección de Estampas. Bibliothèque Nationale.



cual emprendió la organización de la ayuda a los cristianos maronitas del Líbano, asesinados por los drusos; hombre de extraordinario vigor moral y físico, emprendedor y organizador, alma mística impulsada a realizaciones sólidas: el tipo de los constructores de imperios o de iglesias...

Tenía cuarenta y dos años y, joven Obispo de Nancy, acababa de mostrar en pocos meses qué brillo era capaz de dar a su diócesis. Mac-Mahon, que entonces tenía el gobierno de Argelia, lo propuso como sucesor de Monseñor Pavy. Napoleón III se lo concedió, no sin temores y reservas; desconfiaba de aquel hombre al que consideraba demasiado audaz y emprendedor. Para un sacerdote como Lavigerie, que había descubierto en Siria el problema musulmán, aquel nombramiento abría un inesperado campo de acción; para el acto de su consagración no eligió a Lyón, ni a Reims, ni siquiera a París, como le ofrecía el Emperador; partió para Argel, con el espíritu rebosante de inmensos proyectos y con visiones del porvenir tan amplias, que quienes oían su exposición lo consideraban un sueño vacío. Al acogerle en los muelles de Argel, el mariscal Mac-Mahon ignoraba que acababa de introducir en la ciudad al hombre más capacitado para realizar la obra opuesta a la política que él mismo preconizaba.

Monseñor Lavigerie no disimulaba en absoluto sus ideas. Indignóse en público por ver «elevarse un muro inamovible entre la Francia espiritual y el reino árabe»; denunció «la insoportable vergüenza de no haber hecho nada, en treinta años, por bautizar a Argelia». Y añadía: «Hay que despertar a este pueblo; hay que dejar de encerrarlo en el Corán; es necesario que Francia le dé —es decir, le deje dar—, el Evangelio.» Y remontándose mucho más allá del hecho argelino en sí mismo: «¡Argelia —exclamaba— es una puerta que lleva a un continente de más de doscientos millones de almas: y allí, al centro de ese continente, hay que llevar la luz del Evangelio!»

Es innecesario decir que semejante programa desencadenó una oleada de oposiciones contra el prelado. Funcionarios, colonos, comerciantes, que estaban de acuerdo en que se dejara a los indígenas en sus sectores, no pidiéndoles más que proporcionaran mano de obra, aprobaron a Mac-Mahon cuando éste hizo saber al Obispo que se salía de sus funciones y se metía en asuntos que no le incumbían. Por un momento, Monseñor Lavigerie pareció vacilar; no a causa de aquellas resistencias, sino por la debilidad de los medios que poseía, tanto en hombres como en dinero, y por la impotencia en que se hallaba para emprender las tareas que creía necesarias. Pero le reconfortó una visita al gran Papa Pío IX. Volvió de Roma más decidido que nunca a «hacer de la tierra argelina la cuna de una nación grande, generosa, cristiana, de una segunda Francia», y por ese medio llevar después la llama de Cristo al desierto del Sahara.

Estalló el conflicto.[1] Habiéndole enviado Mac-Mahon una larga carta de amonestación y alerta, Lavigerie escribió al mismo Napoleón III. La respuesta imperial fue seca: «Vos tenéis, Monseñor, una gran obra que realizar: la de moralizar a los doscientos mil colonos católicos que hay en Argelia. En cuanto a los árabes, dejad al Gobierno general el cuidado de disciplinarlos y habituarlos a nuestra dominación.» Pero el Arzobispo no se dio por vencido. Dos días después embarcaba para Francia, decidido a convencer al Emperador. En las Tullerías fue despedido: Napoleón III partía para Biarritz, y Lavigerie le siguió y obtuvo audiencia. Aquel joven Obispo era persuasivo y se atrevía a hacer comprender que era capaz de tomarse por su mano la libertad que se le negaba. Napoleón no deseaba, por el momento, provocar una ruptura que acabaría de complicar las cosas con los católicos, ya bastante disgustados por su política romana. Monseñor Lavigerie salió de Biarritz con la carta que deseaba y que le permitía trabajar a su gusto.

Y entonces se produjo, inmediatamente, el gran impulso. Recogiendo las ideas —y a veces incluso las obras— de los Padres jesuitas, Lavigerie había lanzado ya un amplio movimiento

1. Un solo jefe militar aprobó a Monseñor Lavigerie: el general De Sonis, que había de mandar a los zuavos pontificios y caer al frente de sus soldados en 1871.

a favor de los orfelinatos: ahora lo desarrolló y amplió. Los niños educados por su desvelo, casados después y colocados a sus expensas en tierras que él les daría sin compensación alguna, formarían los primeros núcleos de zonas de implantación católica En el valle del Chelif adquirió varios miles de hectáreas para colocar allí a sus protegidos. Se advirtió a los musulmanes que, cuantos lo pidieran, podrían enviar a sus hijos a las instituciones del Arzobispo. Los terribles azotes que durante más de veinte meses se abatieron sobre Argelia —cólera, peste, inundaciones— dieron al gran prelado ocasión excelente de mostrar la medida de su caridad llena de eficacia. Un morabito hizo oraciones públicas por él, en señal de gratitud.

Pero si la mies era grande, había una tremenda carencia de operarios. Era necesario llevar adelante la tarea de implantación cristiana, pero al mismo tiempo, la población europea crecía rápidamente y, por lo tanto, no podían quedar abandonadas las parroquias que exigían ser multiplicadas. ¿Con qué personal? Los predecesores de Monseñor Lavigerie habían intuido ya la creación de órdenes religiosas especialmente africanas: pero sus tentativas sucumbieron. Lavigerie salió airoso. Así se realizó, con la ayuda de *monsieur* Girard, superior del Gran Seminario, la fundación (1868) de los Padres Blancos, los futuros apóstoles de los indígenas, que debían hablar el árabe y vestir a la manera del país, con el albornoz blanco y el fez, haciéndose en todo «africanos entre los africanos», según el insuperable consejo de San Pablo. A los Padres siguió muy pronto un instituto de religiosas misioneras, las Hermanas Blancas, de las que el abate Le Maulf trajo desde Bretaña las primeras novicias: entre ellas, una joven de dieciséis años.

Los instrumentos de trabajo apostólico estaban definitivamente dispuestos. Padres Blancos y Hermanas Blancas tratarían menos de hallar conversiones mediante un indiscreto proselitismo que de hacer irradiar el Cristianismo entre las masas musulmanas por el ejercicio de una caridad vigilante y la fuerza del ejemplo. En 1870 las oportunidades de la Argelia cristiana, en manos del gran Arzobispo, podían considerarse como serias. Sus orfelinatos, sus escuelas, sus explotaciones agrícolas se hallaban en plena expansión. Sobre las terrazas de la ciudad, Nuestra Señora de Africa, casi concluida, levantaba sus campanarios; Roma, contestando al deseo de Monseñor Lavigerie, acababa de crear para él un Vicariato apostólico que se extendía al Sahara y al Sudán, haciendo así de Argel la blanca puerta cristiana del Continente negro.

Viendo tales resultados, rápidamente obtenidos —y a los que seguirán tantos otros—, se piensa con tristeza en lo que hubieran podido ser de no haberse perdido cuarenta años y si en las tierras africanas hubiera trabajado un Lavigerie en 1830 y si unos gobiernos menos limitados, menos sectarios, hubieran dirigido la política argelina de Francia. Ya en 1832, respondiendo a los jóvenes redactores del *Journal des Débats*, hostiles a toda acción misionera en Argelia, Veuillot escribía: «Los árabes no pertenecerán a Francia si no son franceses; y no serán franceses más que cuando sean cristianos; ni serán cristianos en tanto que nosotros mismos no lo seamos...»

En la propia Europa...

Si se tiene la pretensión de ser completo al esbozar este rápido panorama de la expansión católica en el mundo a lo largo de los setenta primeros años del siglo XIX, hay que añadir una indicación de los esfuerzos llevados a cabo también en el mismo continente de donde partía el impulso misionero: Europa. Nadie, evidentemente, pensaría en asimilar a los «países de misión» de Africa o Asia, a esas regiones de vieja civilización, donde el Cristianismo había sido implantado tantos siglos antes y donde los progresos del catolicismo no podían realizarse más que en detrimento de otras obediencias entre los hermanos disidentes. Sin embargo, allí había un trabajo que hacer, y fue realizado. En 1800 aun más de la mitad de Europa dependía de la Congregación de la Propaganda; es decir, se admitía que las «Misiones» eran

indispensables en aquellas tierras. De hecho, se realizaron progresos menos espectaculares que los de la iglesia americana e incluso que los de las Misiones: pero también en Europa se manifestaron prometedores.

En Inglaterra el progreso del catolicismo se confunde con la serie de grandes acontecimientos políticos, demográficos, espirituales y canónicos, la emancipación de los católicos, la afluencia de irlandeses, el «Movimiento de Oxford» y el restablecimiento de la Jerarquía, llevado a cabo por Pío IX; en Escocia ocurre otro tanto, aunque la Jerarquía no haya de ser restablecida antes de 1878; en ambos países aumenta el número de católicos, llegando a 800 000 en Inglaterra y 200 000 en Escocia. Igualmente notables son los progresos del catolicismo en Alemania. Aquí resultan de causas complejas: influencia ejercida por determinados grupos espirituales, cuya importancia veremos más adelante; prestigio de algunos grandes obispos, tan valerosos al enfrentarse con los gobernantes; acción social de los católicos, sólidamente organizados entre los artesanos y campesinos; descenso del protestantismo y sobre todo del luteranismo. Durante todo el siglo hay una corriente de conversiones, a veces espectaculares, como las de Rochus von Rochow y Traugott von Pfeil, que en 1852 volvieron a la obediencia romana por odio a la revolución, cuyo precedente, y una de las causas, les parecía ser el protestantismo. Hacia 1870 los católicos representaban más de la tercera parte de la población alemana.

Si en Rusia hubo cierto retroceso, a causa de la política de rusificación de los zares; si en Grecia un curioso movimiento de conversiones, provocado por los yerros del Patriarca ortodoxo de Constantinopla, fue detenido por la acción simultánea de rusos y turcos, en el noroeste de Europa, por el contrario, en los bastiones del protestantismo se obtuvieron halagüeños resultados. En Holanda los católicos, a los que en 1798 se había reconocido la igualdad de derechos, comenzaron a alcanzar un puesto considerable. Los países escandinavos, Noruega en 1845 y Dinamarca en 1849, establecieron la libertad religiosa y el pequeño contingente católico comenzó a crecer —todavía modestamente—, alcanzando en uno y otro Estado unos tres o cuatro mil fieles; y fue un hecho importante el que, tanto en Copenhague como en Cristianía, pudieran edificarse catedrales católicas. En la misma Suecia, donde hasta 1860 la conversión al catolicismo se castigaba con el destierro, y donde los sucesores del valeroso Vicario apostólico Oxer[1] no pudieron ejercer durante mucho tiempo más que una actividad muy reducida, el catolicismo se restableció gracias a los esfuerzos de Monseñor Studach, capellán de la Reina Josefina, y de algunos religiosos y religiosas, especialmente las Hermanas de San José, de Chambéry. En 1870 no había más de dos mil católicos en Suecia; pero al menos el clima había cambiado y los «papistas» no eran ya mirados como seres pestíferos. De aquellas regiones difíciles habían partido incluso verdaderas Misiones. La Prefectura del Polo Norte, que de 1855 a 1869 abarcó una inmensa zona que iba de la bahía de Baffin y Groenlandia hasta las islas Feroe y la Laponia, recibió la acción de numerosos pioneros alemanes, irlandeses y franceses que no se desanimaron ante las escasas conversiones obtenidas, sabiendo que laboraban para el porvenir. Tampoco se descorazonaba el heroico Padre Balduino, nacido en Reims, que volvió a establecer el catolicismo en Islandia, donde había desaparecido totalmente, convirtiendo a una sola familia y abriendo una única capilla, pero preparando el camino a aquéllos y aquéllas que, veinte años después, edificarían la escuela y el hospital católicos de Reykjavik.

Resultados y problemas

Concluido nuestro vuelo sobre el mundo, podemos volver a leer la frase del decreto conciliar del Vaticano y medir su veracidad. En todas partes —o al menos en la mayoría— la Iglesia estaba en franco progreso en 1870 o colocada en circunstancias que hacían posibles e in-

1. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

minentes progresos decisivos. La desastrosa situación que contemplábamos a comienzos de siglo había sido enderezada; dejaba huellas, era responsable del retraso sufrido en algunos lugares —como Oceanía— y de las dificultades que el catolicismo hallaba en otros, como en la India; pero, en conjunto, el balance era satisfactorio.

¿Puede traducirse ese balance en cifras? Por lo que toca a los países en que la Iglesia estaba definitivamente organizada, la cosa es fácil; puédese decir que en el Canadá los católicos pasaban del millón; recordar que en los Estados Unidos eran cuatro millones y medio. Pero los cálculos son más difíciles cuando se trata de territorios de Misión, en los que todas las estadísticas presentan un carácter conjetural, tanto más que la nomenclatura de «países de Misión» varía a medida que algunas regiones cesan en su dependencia de la Congregación de Propaganda para ingresar en los cuadros normales de la Jerarquía. Con estas reservas, y sin contar demasiado con su precisión excesiva, algunas estadísticas, como las del Padre Rose,[1] dan indicaciones de conjunto: de 1840 a 1878 el número de católicos en países de Misión vino a pasar de 4 778 800 a 14 559 147 fieles. Más seguras, las cifras referentes al clero son aún más significativas: en 1800 los misioneros no eran más que 500 para todo el planeta; no eran más de 1 000 en 1820; ¡y en 1878 vienen a ser más de 17 000! En cuanto a las religiosas, que eran unos reducidos grupos a principios del siglo y unas 75 algunos años después, llegan a casi 30 000. Por lo tanto, en esa época hubo un verdadero salto hacia delante por parte de la Iglesia católica, menos grande que el del siglo XVI, el de las Misiones españolas y portuguesas, pero también importante. Anunciábanse ya las realizaciones de León XIII, de Pío X, de Benedicto XV y las de los Pontífices de nuestra época: más que una promesa, tratábase de una iniciación.

No quiere eso decir que no se plantearan problemas, ni que las dificultades hubiesen desaparecido del horizonte. Problemas viejos: Asia seguía siendo difícilmente penetrable; sus antiguas civilizaciones eran refractarias al Cristianismo: Africa estaba solamente rodeada por las Misiones y el interior parecía oponer arduas dificultades a la evangelización. Por otra parte, a medida que se extendía el campo de la expansión católica, se necesitaban más hombres para trabajar en él: por grande que fuese el fervor de las Misiones, ¿se hallarían obreros suficientes para la fundación de nuevos puestos?

¿Y no se añadirían otros a esos problemas cuyos términos podían ya formularse? En la medida en que la expansión misionera había coincidido con la expansión colonial de Occidente, en la medida en que había sido ayudada por ésta, ¿no había un germen de dificultades? El heroísmo y la santidad de los misioneros estaba fuera de duda, y por otra parte, los Estados europeos tenían razón cuando vengaban a los mártires o cuando exigían que se permitiera la evangelización; mas a los ojos de los pueblos a los que esa evangelización iba enderezada, ¿no existía el peligro de que esa intervención de la fuerza en la obra apostólica acabara por dañar la causa cristiana? «La sangre de los mártires —escribe Simone Weil— difícilmente puede conservar la eficacia sobrenatural que se le atribuye cuando es vengada por las armas...» Por injusta que parezca la frase, cuando se piensa en los sacrificios de tantos heraldos de Cristo, ¿no parece que las circunstancias entrañaban el riesgo de unir más o menos la suerte de las Misiones al colonialismo, cuyos aspectos no fueron todos igualmente aceptables para los cristianos?

E incluso cuando la obra misional no fue unida a la del colonialismo, la expansión cristiana —y la protestante tanto como la católica— ¿no se hallaba identificada, a los ojos de los pueblos de color, con el destino y la civilización de Occidente? Ya hemos visto que la Iglesia, desde las famosas Instrucciones de 1659, y de nuevo por boca de Gregorio XVI, manifestó hasta qué punto había que evitar por todos los medios esa identificación: Cristianismo igual a Occidente. Pero en la práctica, por el simple hecho de tener la piel blanca y porque sus formas de

1. *Katholische Missionstatistik.* (Friburgo, 1928).

vida eran las de los blancos, ¿no aparecían los misioneros, forzosamente, como los representantes de la Europa blanca al mismo tiempo que de Cristo? El prestigio de Occidente era tal en el siglo XIX, que el hecho, en sí, parecía no presentar más que ventajas; los pueblos de color aceptaban como un axioma la superioridad del blanco. Pero, ¿no iba a llegar el día en que pusieran en tela de juicio esa superioridad, hallaran de nuevo el sentido y el orgullo de sus antiquísimas culturas, y entonces, al rechazar al blanco y su civilización, serían inducidos a rechazar también al Cristianismo?

La Historia puede decir que tales problemas estaban virtualmente planteados hacia 1870; pero los hombres lo ignoraban aún. Raros, rarísimos eran quienes lo adivinaban: un Padre Taparelli d'Azeglio, el célebre jesuita de la *Civiltà cattolica*, que tuvo un presentimiento y llegó a preguntarse si la civilización técnica y productivista de Occidente, contraria al verdadero Cristianismo, no chocaría inevitablemente con las viejas formas de civilización sacra del Asia. Estaba reservado a los cristianos del siglo XX el ver levantarse ante sí esas angustiosas dificultades y a la Iglesia de nuestros tiempos el resolverlas, caminando siempre adelante en el sendero de su verdad profunda que es el ser trascendental a todas las formas de sociedad y civilización: ser universal.

VIII. ESE MUNDO AL QUE CRISTO HACE VISIBLE

¿Siglo ateo el XIX?

Podría hacerse una singular antología, curiosa para ser leída con el paso del tiempo, de textos con apariencia de vaticinio que, a lo largo del siglo XIX, anunciaron la inminente caída del Cristianismo, la ruina de la Iglesia e incluso la inevitable desaparición de toda fe religiosa. Semejante colección de fragmentos iría del informe que el ciudadano carcelero de Valence dirigió el 29 de agosto de 1799 a los miembros del Directorio, para anunciarles la muerte del «último» de los Papas, a los trágicos monólogos de Federico Nietzsche: «¡Dios ha muerto! ¡Dios ha muerto! ¡Nosotros lo hemos matado!», pasando por las mordaces aserciones de Enrique Heine, las gruesas blasfemias de Béranger, los editoriales de *El Globo*, los silogismos de Feuerbach y las dulzonas insinuaciones de Renan. Pero a todos han respondido los hechos, y es casi caer en tautología el esbozar un comentario. A un periodista que, una vez más, acababa de repetir esa cantilena, respondió Lacordaire: «Emplazamos a *El Globo* para el año 50 del siglo de que somos hijos.» La cita ha valido no sólo para el año 1850, sino para muchas décadas después: sigue en pie todavía.

«Dios quiso que la Iglesia fuera deudora de su nacimiento a la Cruz y al sufrimiento, de su gloria a la ignominia, de su luz a las tinieblas del error, de sus progresos a los asaltos de sus enemigos, de su fuerza a las privaciones y la adversidad. Así su esplendor no fue nunca más puro que cuando los hombres se esforzaron en ensombrecerlo. Porque, como el oro se prueba en el fuego, así los amigos de Dios son probados en la tribulación.»

Este admirable párrafo de tono profético, fue escrito por el desgraciado Papa Pío VI en el instante mismo en que iba a salir para el exilio, la cautividad y la muerte. Da cuenta de una verdad trascendente a la Historia, pero que un historiador no puede dejar de tener en cuenta: el papel sobrenatural que el sufrimiento representa en el crecimiento de la Iglesia, su necesaria fecundidad. Atacada desde dentro y desde fuera, traicionada por algunos de sus hijos, enfrentada con dificultades tan graves, tan nuevas, que podía sentirse débil ante ellas, la Iglesia del siglo XIX no ha dejado de vivir, superarse e incluso adquirir nuevas fuerzas: he aquí un hecho irrecusable, por más que lo ignore algún historiador oficial. Que la causa profunda de esa renovación está en las pruebas sufridas, sólo puede extrañar a quienes desconocen el misterio central del Cristianismo, que convierte la muerte en vida y hace de la Cruz una gloria. Iniciado bajo el sol rojizo del patíbulo, el capítulo que nos interesa ha visto a la Iglesia renovarse por las pruebas, algunas de las cuales ponían en tela de juicio su misma existencia. Mas para ella fue como la poda para un árbol. La Iglesia de las Revoluciones fue —y sigue siendo— una Iglesia de santidad.

Nada más falso que representar al siglo XIX, sin más, como un período en que la irreligión progresa en estratos de la sociedad cada vez más vastos. Nadie duda de que muchas almas fueron conquistadas por el ateísmo; pero esa comprobación no da cuenta de toda la realidad espiritual de la época. Al mismo tiempo que se desencadena el anticlericalismo, que las doctrinas positivistas y materialistas hallan nuevos adeptos, que en muchos países los legisladores y educadores preparan la descristianización, se desarrolla un movimiento en sentido contrario. Desde el instante, tan elocuentemente evocado por Chateaubriand,[1] en que, concluidas la Revolución y sus secuelas, «pudo verse una Cruz y, al pie de esa Cruz, un mundo nuevo», hasta ese otro en que en interminables grupos los peregrinos se pongan en camino hacia Lourdes, se desarrolla la bella historia del renacimiento católico durante los tres primeros cuartos de siglo; esa historia da testimonio de una vitalidad extraordinaria, más grande, desde luego, que la del período precedente y que hace de ese tiempo, que con demasiada frecuencia ha sido llamado ateo y «estúpido»,[2] uno de los grandes momentos de la Historia del Cristianismo.

La expansión de la Iglesia en el «Orbis Terrarum», que acabamos de ver, constituye uno

1. «Études historiques», final del discurso sobre la caída del Imperio Romano.
2. León Daudet.

de sus signos más sorprendentes: más aún por las virtudes de que da testimonio que por los impresionantes resultados obtenidos. Pero hay otras señales, otras muchas, no menos evidentes. El clero, aumenta en cantidad y, sobre todo, en calidad; las órdenes religiosas y las congregaciones se expansionan; las grandes corrientes de piedad alcanzan extraordinario impulso; la liturgia se restituye a sus venerables fines y devuelve a las almas el verdadero sentido de la Iglesia; las obras de caridad más eficaces aún que en los tiempos de *Monsieur* Vincent; la creciente devoción a la Santa Sede; el despertar del laicado a una fe más activa: he aquí algunos hechos característicos de la época, por lo menos tanto como el éxito editorial de Renan, la comilona en Viernes Santo de Sainte-Beuve o la fundación de la primera Internacional obrera. Es sorpredente el contraste entre las dos caras de una misma sociedad: la una, vuelta hacia la noche de las negaciones decisivas; la otra, hacia la luz, que anuncia la de nuestros tiempos.

Encarnan esa contradicción hombres y mujeres cuya sola existencia desmiente el renombre de irreligión creciente del tiempo en que viven. Muchos son los santos y las santas en el siglo XIX: varios centenares. Todas las naciones cuentan con alguno —Francia, más que ninguna otra—; todas las clases sociales los tienen. Pertenecen a todas las categorías: desde los puros místicos como el exquisito Gabriel de la Dolorosa y el humilde Taigi, hasta los fundadores de manos poderosas como la Madre Javouhey y San Juan Bosco, y los aventureros de Cristo, mártires en China y Oceanía.

Más aún: los más eminentes entre ellos son representativos de esa ley dialéctica de la santidad que se observa a lo largo de la historia cristiana; ley misteriosa, según la cual los grandes santos aparecen siempre en el instante y con los caracteres apropiados para dar el necesario mensaje a los hombres de su tiempo. Así, al luciferino orgullo de la inteligencia, responden la pobreza de espíritu y la luminosa ignorancia del Cura de Ars; a la dureza a la inhumanidad creciente de una sociedad en la que el dinero se convierte en rey, la caridad sin límites de un Cottolengo, de un Juan Bosco o de un Padre Chevrier; a la seducción del «Espíritu que niega siempre» —de que hablaba Goethe—, la fe simple de una Catalina Labouré o de una Bernadette Soubirous. Lo que en sus tiempos hicieron sucesivamente un San Agustín, un San Bernardo, un San Vicente de Paúl, constituyéndose en heraldos de Dios frente a las corrientes del mundo, otros lo hicieron en el siglo XIX con el mismo éxito y la misma fuerza. Ellos son, sin duda alguna, los más veraces testimonios de una época a la que se da el nombre de «atea».

Resultaría singularmente incompleto un cuadro del siglo XIX que dejara a un lado este aspecto fundamental de la realidad histórica. Más que la política de la Iglesia, cuenta la santidad de la Iglesia; y más que los ruidosos conflictos ideológicos, esa batalla que eternamente se libra en lo más profundo del corazón del hombre, lo que San Ignacio llamaba batalla «de dos banderas». Analizando profundamente la naturaleza de la Iglesia, para concluir que no es una sociedad humana como las otras, que tiene su modelo en el Cielo, en la Ciudad de Dios; que es, en la tierra, el símbolo y la promesa de una vida sobrenatural que trasciende a la tierra, J. A. Moehler, el maestro de Tubinga, hallaba hace cien años esta fórmula perfecta: «Jesucristo ha hecho visible el mundo superior: la Iglesia es su imagen y figura, porque en ella y por ella se ha convertido en realidad lo que quería representar.» [1] Y en definitiva, lo que ante todo importa a los ojos del historiador cristiano es «ese mundo que Cristo hace visible», que es el que da a los seres sus verdaderas dimensiones y a los acontecimientos toda su trascendencia.

El estiaje de la Fe

Es muy difícil darse cuenta, de manera exacta, del nivel de la fe en los tres primeros cuartos del siglo XIX. La sociología cristiana,

1. *Symbolique*, de J. A. Moehler, trad. Lachat, t. II, p. 20 (París, 1936).

ciencia tan joven que nace apenas en nuestro tiempo, no existía entonces. Por una diócesis como la de Versalles, que ya en 1829 iniciaba lo que hoy llamamos «encuesta sociológica», ¡cuántas hay cuyos pastores no se planteaban siquiera el problema de saber si sus ovejas eran realmente fieles! En Francia algunos estudios fragmentarios, algunos documentos episcopales, dan breves indicaciones acerca de la práctica religiosa en Chartres, en Mans, en Orleáns; para Alemania, algunos informes de Nuncios; en cuanto a Italia y España, hay que atenerse a algunas alusiones.

Los pocos documentos que poseemos dejan mala impresión. Los Nuncios, en Alemania, aseguran que «las clases elevadas de la sociedad no son religiosas más que en apariencia, limitándose a la misa del domingo y a la recepción anual de los sacramentos»; y que «entre los artesanos, los comerciantes, los hombres de letras y los sabios domina la indiferencia, y sólo las mujeres ofrecen mejor situación»; que en las clases bajas, por último, «apenas puede hallarse aún una religión». Por otra parte, Monseñor Dupanloup, trazando un retrato implacable de su diócesis, considera un triunfo el haber logrado que suba de 30 000 a 40 000 el número de fieles que cumplen por Pascua, en un conjunto de 350 000 almas. Pero convendría saber en qué estadísticas, en qué resultados de encuestas se apoya el vibrante Obispo de Orleáns para proponer una cifra tan débil... En este terreno hay una tendencia al pesimismo profesional que sería difícil discernir en nuestra época; los predicadores tienen con más frecuencia costumbre de tronar contra la descristianización que mostrar las señales más seguras de cristianización. Parece a primera vista difícil admitir que una sociedad en la que se ven crecer tantas vocaciones sacerdotales y religiosas, desarrollarse tantas obras de caridad y extenderse de manera impresionante las devociones al Sagrado Corazón y a la Santísima Virgen, haya podido estar tan alejada de la fe y de la práctica religiosa como algunos han pretendido.

Hay que tener en cuenta, además, dos elementos igualmente importantes en la apreciación de esta clase de hechos. El estiaje de la vida religiosa varía según los países como también varían sus características: el catolicismo italiano, buen muchacho, un tanto supersticioso, que se adhiere a todos los aspectos de la vida corriente, incluso a los más imprevistos, no es idéntico al catolicismo español o al polaco, que ha conservado —de manera a su vez diferente— rasgos casi medievales. Pero este estiaje de la fe parece haber cambiado también de década en década, más alto inmediatamente después de la tormenta revolucionaria, cuando Europa entera intentó la experiencia de la Restauración; y en descenso después, en correlación con los acontecimientos políticos y con nueva tendencia a subir hacia finales del período, cuando todos los esfuerzos llevados a cabo desde hace cincuenta años comienzan a dar su fruto.

En este panorama sobresalen dos grandes hechos, visibles más o menos en todos los países, pero especialmente en Francia, donde podemos hacernos una idea bastante exacta de la vida religiosa, a veces incluso por documentos profanos, como artículos de periódicos y novelas. La burguesía, volteriana en conjunto después de la Revolución y el Imperio, y sobre todo la burguesía de los negocios que se desarrolla con el capitalismo y la industria, evoluciona lentamente; se acerca a la Iglesia, no sólo por razones políticas, como las que pudieran provocar las Jornadas de Junio, sino por causas más profundas, en virtud de esa ley pendular que opone los hijos a los padres, por reacción contra los apriorismos y las negaciones decepcionantes de la irreligión. Por el contrario, la clase obrera se aparta cada vez más no sólo de la Iglesia, sino de la vida religiosa; hasta los años próximos a 1848, el obrero —incluso cuando apenas va a misa— se mantiene respetuoso con las cosas de la fe; pero después, con el anticlericalismo, se desarrolla rápidamente la irreligión, e incluso la hostilidad declarada. Es muy significativo leer, en documentos episcopales, comprobaciones y llamamientos extrañamente parecidos a los que hoy podemos leer y oír. En 1856, poco antes de ser asesinado por un loco, Monseñor Sibour, Arzobispo de París, hacía establecer por sus servicios un plan de

evangelización de la clase obrera. En él podía leerse: «Una enseñanza religiosa de las masas populares, enseñanza activa, apostólica, perseverante, que vaya a buscar a esas masas, penetre en ellas, se les ofrezca fácilmente y tome una forma apta a sus necesidades, es evidentemente una de las cosas más urgentes para la iglesia de Francia. La necesidad de esa enseñanza religiosa se deja sentir en todas las ciudades de provincia, pero existe de modo incomparable en París, sobre todo en su comarca y en sus arrabales. Allí viven casi un millón de trabajadores y pequeños comerciantes, en su mayoría alejados de las prácticas de la religión y de la enseñanza.» En cuanto al campo, a pesar de una cierta tendencia a la indiferencia, que se acentuará con los progresos del anticlericalismo, sigue siendo, en su mayoría, fiel a la fe tradicional; una fe que tal vez, y sobre todo entre los hombres, aparece teñida de conformismo, pero que, en muchos más casos de lo que se cree, llega a revelar verdadera calidad: así, en las familias rurales de donde salen un Teófanes Vénard, alegre mártir en Indochina; un Juan María Vianney, una Bernadette Soubirous.

Además, ¿debe condenarse, sin más, el conformismo cuando existe? No carece de importancia el que la sociedad que encuadra y sostiene al individuo sea, en su conjunto, tradicionalmente cristiana; que las costumbres, pequeñas y grandes, estén penetradas de recuerdos religiosos; que el respeto humano trabaje a favor de la fe en vez de laborar contra ella —como tantas veces ocurre en nuestros días—. La vida ordinaria en la casi totalidad del Occidente católico, sigue bajo el signo de la Cruz. Hemos podido medir la fuerza de tal fidelidad cuando los semilocos de la Revolución francesa quisieron republicanizar los nombres de lugares y personas e incluso el calendario. Resulta inconcebible y escandaloso no bautizar a los hijos o no llevarles a hacer la primera comunión; Víctor Hugo, que se ha convertido en un anticlerical, participa con gozo en esas fiestas familiares en honor de sus nietos. No ser enterrado por la Iglesia sigue siendo, en la opinión común, «reventar como un perro». El mismo lenguaje traduce la adhesión a esas tradiciones; decir de un objeto, de un hecho, de un hombre, «no me parece muy católico» es emitir un juicio peyorativo y, al mismo tiempo, rendir homenaje a la Iglesia, maestra de moral.

Esta sociedad, más sólidamente cristiana de lo que pensamos, tiene sus vigorosas células: las parroquias. Habían sido bien restauradas, tras la crisis protestante, según las indicaciones del Concilio de Trento. En vísperas de la Revolución mostrábanse aún muy vivas. Fueron las parroquias quienes permitieron a la Iglesia atravesar la terrible prueba, resistir a los ataques de los laicizadores y rechazar o separar al clero constitucional. Tras la tormenta, las parroquias siguen allí. Nunca se les ha dado, ni en Francia, ni en Alemania, ni en Bélgica, ni siquiera en Italia, el registro llamado «Estado Civil», pero los que ellas tienen, para bautismos, matrimonios y entierros, conservan enorme importancia. Las parroquias no son las únicas en impartir la enseñanza primaria, pero en muchos países, incluso en Francia, asumen aún en gran medida ese oficio pedagógico. A ellas incumbe, en todo caso, la formación espiritual de la juventud, y en todos los grandes países católicos el Catecismo querido y ordenado por el Concilio de Trento es enseñado efectivamente a los niños: En Francia es, en líneas generales, el de San Sulpicio, que remonta a los tiempos de *monsieur* Olier, de pedagogía muy tradicional, que alterna explicaciones, preguntas y cantos litúrgicos. Se necesitan cuando menos cuatro horas semanales para seguir todo el curso.

Solidez, fecundidad de las parroquias: «El sentido comunitario de la antigua Cristiandad —observa juiciosamente el Reverendo Padre Humbert Vicaire—, expulsado de una Europa voluntariamente individualista, se refugia ahora a la sombra de los campanarios.» En el cuadro parroquial se desarrollan las asociaciones piadosas, los grupos de Adoración Perpetua y de Hijas de María, las Conferencias de San Vicente de Paúl, las cofradías de penitentes negros y blancos, cuyo renacimiento data de esa época.[1] La parroquia tiene sus grandes momentos:

1. Como lo ha mostrado Jean Mellot en su libro *Pénitents noirs, pénitents blancs.*

Navidad, Pascua, el Corpus, el 15 de agosto, el Día de Difuntos, las Rogativas, cuyas ceremonias son seguidas con gran atención en los pueblos, sin olvidar la «fiesta parroquial» en honor del santo cuyo nombre lleva la iglesia. El folklore mezcla sus costumbres, a veces extrañas a los fastos litúrgicos, contribuyendo a mantener las viejas tradiciones. Ocurre a veces que el resultado es grotesco; celébranse en algunos lugares todavía «misas del rebaño» e incluso «misas del cerdo»; también sucede en ocasiones que las fiestas religiosas terminen en francachelas... Pero pasémoslo por alto. No es menos cierto que el papel de bastiones cristianos representado en la sociedad medieval por los monasterios, en una Iglesia amenazada por diversos medios lo sostienen ahora las parroquias.

Hay que tener en cuenta estas realidades si se quiere poseer una idea justa de lo que verdaderamente era la vida religiosa, su vitalidad, su fuerza, en los tres primeros cuartos del siglo XIX. La laicización no había hecho sentir aún profundamente sus efectos: no será motivo de preocupación hasta algo después, cuando las leyes en diversos países (Francia, Italia, Alemania, Bélgica y Suiza) establezcan sus medios, y las doctrinas cientifistas y materialistas, pasadas del terreno de la especulación al de la enseñanza primaria, se difundan gracias a la intervención de muchos educadores. Desde este punto de vista será capital el período que va de los últimos años del Imperio (1865, fundación de la Liga de Enseñanza en Francia), a las declaraciones «laicas», de Gambetta, de Crispi o de Bismarck. Y cuando los más profundos ejes de la tradición cristiana hayan sido minados, la fe estará en peligro.

¿Quiere ello decir que esa fe —más sólida, repitámoslo, de lo que ordinariamente se cree— no tuviera sus defectos? Con frecuencia se ha observado que la religiosidad del siglo XIX era pueril en su expresión, que algunas formas de devoción eran ridículas, que los himnos que se cantaban en las iglesias eran vacíos. Tal juicio, sin ser totalmente falso, resulta precipitado, sumario. Es evidente que algunas prácticas para ganar indulgencias nada tenían que ver con la verdadera piedad; que ciertos razonamientos, repetidos desde el púlpito, por ejemplo, acerca de la «ballena de Jonás» o la detención del Sol por Josué, sabían a pueriles; que con todo derecho podía uno sorprenderse al oír el revolucionario *Canto de la despedida* en las iglesias, con texto modificado así: «un cristiano debe vivir para ella...», y más aún admitir que los siete dones del Espíritu Santo fuesen congruamente alabados con la música de la romanza *Du serin qui te fait envie*... Es igualmente indudable que la fe popular, incitada a eso por muchos sacerdotes, tuvo tendencia a admitir fácilmente hechos llamados milagrosos, que la Iglesia docente no reconoció nunca, o muchas tradiciones legendarias que la crítica se encargaba de pulverizar.

No está ahí, quizá, la peor falta que pueda achacarse a la religión del siglo XIX, sino, ante todo, el haber sido demasiado personalista, demasiado dirigida al interior, en un sentido —el mal sentido— demasiado «espiritual», es decir, descarnada. Para luchar contra las tentaciones del mundo insistíase de tiempo atrás en la importancia de la vida interior. Un esfuerzo «sobre sí mismo», una ascensión personal hacia la luz; eso es lo que parecía únicamente necesario. El clero, influido por las lecciones de *monsieur* Olier y de San Sulpicio, entendidas además en un sentido demasiado estrecho, se inclinaba a pensar que le bastaba trabajar en su propia santificación para irradiar a Dios y la Verdad. Nada de esto es verdad sino a condición de recordar, como harán Juan Bautista Vianney, Juan Bosco o el Padre Chevrier, que la santidad es, ante todo, abandono y olvido de sí. Esta interiorización de la vida religiosa lleva muy pronto a una verdadera dicotomía, de evidentes efectos, entre la vida interior del cristiano y la exterior, es decir, la vida simple y llanamente. Así se verá cada vez más a hombres que se creen en su vida privada excelentes cristianos, creyentes, practicantes y que al mismo tiempo violan, en los negocios y en la dirección de sus empresas, los más elementales mandamientos de la moral y de la caridad cristiana. Se necesitará mucho tiempo para que tales errores sean denunciados (ya que no corregidos: ¿y lo serán alguna vez?) y para que haya concien-

cia de que una religión que no hace cuerpo con la sociedad, que no empapa los medios de vida, que no rige las relaciones de los hombres y entre las clases sociales, sino que se aísla en el esfuerzo solitario por la salvación personal, es una religión amenazada.

Ahí está la profunda causa de esa especie de distorsión que padece la religión en el siglo XIX: también explica el retardo en emprender una acción social cristiana y la inferioridad de los católicos en los debates ideológicos. Es significativo que el testimonio de todos los grandes santos se alce contra esta amenaza; y no lo es menos el que se compruebe, en la teología y en la renovada liturgia, un esfuerzo por llevar al alma fiel a un sentido más amplio, más comunitario, de las profundas exigencias de la fe: esfuerzo que conducirá en nuestro tiempo a la grandiosa visión de la Iglesia, «cuerpo místico».

Las contradicciones del arte sagrado

El arte, que sigue siendo, como siempre, espejo del tiempo, traduce con toda evidencia esas dificultades. En los períodos en que la fe forma un cuerpo con la sociedad cristiana, en que el dogma y la tradición informan todos sus elementos, trátese de la Edad Media o del siglo «barroco» que siguió al Concilio de Trento, el arte sagrado da una fiel imagen de la religión del tiempo; su vigor y su plenitud dan testimonio de ello. ¿Sucede lo mismo en el siglo XIX?

No vamos a decir que el arte cristiano en esa época no ostente un puesto importante materialmente considerado. Tras la crisis de vandalismo que acompaña a la Revolución,[1] se emprende un admirable esfuerzo para reparar innumerables iglesias y capillas que muchas veces se hallaban en deplorable estado. Fueron reconstruidas también las destruidas por las guerras napoleónicas, y otras víctimas de incendios fortuitos, como la basílica de San Pablo Extramuros, que fue reedificada con grandes gastos. En algunos sitios —tan fuerte era el ímpetu religioso después de 1815— se decidió continuar de nuevo obras inactivas desde hacía siglos; así ocurrió en Colonia, donde la catedral quedara inacabada desde tres siglos atrás, y a donde fueron llamados, en 1823, los hermanos Boisserie, para concluir las obras. Son incontables las iglesias que en todas partes, y sobre todo en Italia, fueron reforzadas, restauradas y, con demasiada frecuencia, retocadas según el gusto de la época. Y más difícil aún es enumerar las iglesias, pequeñas y grandes, que fueron levantadas entonces en toda Francia; en el año 1852 había doscientas obras simultáneas, muchas parroquias rurales datan de ese tiempo y reemplazan frecuentemente —y desgraciadamente— a construcciones consideradas viejas, que hoy añoramos.

Así, pues, la arquitectura religiosa conoce en ese período una gran vitalidad material. Pero, ¿puede hablarse de vitalidad en la creación, en la invención? El siglo XVIII había terminado con la victoria del academicismo: la Magdalena, en París, mala imitación a gran escala de la «Maison Carrée» de Nimes, comenzada bajo Luis XV y concluida y consagrada en 1842, es la obra maestra del género: no parecía inadmisible encerrar el culto cristiano en el marco de un templo romano. Durante mucho tiempo se seguirá poniendo, aquí y allí, columnas jónicas y corintias y el frontón triangular en las fachadas de las iglesias, incluso (tal es el caso de la iglesia de San Vicente de Paúl, en París) cuando se trata de una fachada postiza, sin relación alguna con el resto del edificio y que pugna con las torres neorrománicas.

Pero surge en seguida una reacción contra el tradicionalismo académico. Mejor dicho, dos reacciones. Abierta la era del conocimiento del vasto mundo, los espíritus curiosos se interesan cada vez más por los países lejanos, por el Oriente, y se piensa en recoger «esa gracia divina del cosmopolitismo», de que habla Baudelaire, tomando lo mejor de todas las formas arqui-

1. Y que, en algunos lugares, continuó sus devastaciones: por ejemplo, en Cluny, las destrucciones prosiguieron por mucho tiempo.

tectónicas. De ese estado de ánimo nace una escuela, el eclecticismo, que trata de asociar una columnata griega a una fachada renacentista como ingreso a una nave basilical coronada de cúpulas.

Más vigorosa y decisiva fue la reacción medievalista y, sobre todo, neogótica. ¿Reacción? No: invasión y triunfo. Los escritores dieron la pauta: el romanticismo puso de moda la arquitectura de la Edad Media, llena de complejidades y misterios y susceptible de conducir al ensueño. Chateaubriand la había exaltado ya en *El Genio del Cristianismo*. Víctor Hugo prosiguió la rehabilitación de aquellas formas, otrora tenidas por bárbaras, en *Notre-Dame de Paris:* supo demostrar en esa arquitectura el equilibrio perfecto de la audacia y la ciencia, el lirismo y la precisión técnica. Hubo una verdadera pasión por aquel arte, del que decía Montalembert: «A mi modo de ver, es católico ante todo.» Tal era, también, la opinión del arquitecto Didron que, yendo aún más lejos, proclamaba que «nada había más católico, en el sentido riguroso de la palabra, que el estilo del siglo XIII». Las personas creyentes o simplemente sensibles, se encontraban a gusto en él: así *madame* d'Agoult que visitando la catedral de Bourges, se sintió «como envuelta en un sentimiento de infinito». Los trabajos de Reichensperger, en Alemania, daban a este ímpetu más sólidas bases.

A esta vuelta al honor de un arte antes tan desdeñado habría que brindar el aplauso incondicional si la admiración hubiera ido acompañada por una respetuosa fidelidad. Pero se cometieron muchos errores: el primero, so pretexto de prestar un servicio a la arquitectura medieval, protegiendo sus obras maestras, consistió en «proseguirlas» e incluso en «mejorarlas», desembarazándolas de cuanto no pareciera conforme a su carácter. La empresa era entonces tanto más peligrosa cuanto que se conocía mal la Edad Media y, al restaurar o imitar las catedrales, se corría el riesgo de crear un falso arte medieval, una mala imitación.

Un nombre ha quedado unido a la obra —muy estimable en sí, hay que reconocerlo, y grande en sus intenciones— de la restauración de los monumentos religiosos de la Edad Media: el de Viollet-le-Duc (1813-1879). Patrocinado por Napoleón III, apoyado por la Comisión de Monumentos Históricos, tuvo, y aún conserva, el mérito de haber salvado de la ruina a Vézelay, la Santa Capilla, Saint-Denis, Notre-Dame de París y otra decena de catedrales. Se ha juzgado frecuentemente con excesivo rigor su obra, criticando, sin válidas razones, los añadidos que hizo a tales monumentos venerables, por ejemplo, a Notre-Dame de París, la flecha y las célebres gárgolas —que, por otra parte, son muy logradas—. Lo que puede reprocharse como más grave a Viollet-le-Duc es su mismo principio: «Restaurar un edificio —decía— no es mantenerlo, repararlo o rehacerlo: es restablecerlo en un estado completo que puede no haber existido en un instante dado.» Eso era olvidar que las grandes catedrales han crecido a la manera de organismos vivos, que su profunda armonía se basa en ese fluir de la savia creadora y no en una artificiosa unidad de estilo. Cortando y suprimiendo la aportación de los siglos, tendió a reconstruir las catedrales, no como eran, sino como pensaba que hubieran sido.

A este error se añade otro, en cierto sentido, más grave aún. Gran número de arquitectos, cuya común idea era expresada por Didron, vivían convencidos de que, para hacer iglesias verdaderamente católicas, no había más que copiar a los maestros medievales. Y no en su fluyente genio, sino en sus secas recetas. En París, Santa Clotilde, comenzada en 1846 por Gau y acabada en 1856 por Ballu, es el perfecto ejemplo del triste resultado a que llegaban tales intenciones. En Lille, para construir la catedral, los arquitectos Lassus y Leroy no hallaron cosa mejor que emprender la síntesis «moderna» de todas las catedrales de Francia: la nave de Amiens, el pórtico de Reims, el coro de Beauvais, la torre de Chartres... Equipos de arquitectos establecieron modelos «universales» de diversas medidas, con precios garantizados: una bonita iglesia gótica de aldea, inspirada en la de Pont-Aubert, en el Yonne, no costaba más de 131 187'47 francos. ¡Beneficios de la «standardización»! Y no fue el gótico el único obje-

to de tales copias: otros arquitectos prefieren dedicarse al neorrománico, por ejemplo, en Saint-Lambert de Vaugirard, o en la catedral de Gap y en numerosas ciudades de Italia. A finales del período, con el pretexto de reaccionar contra la invasión del falso gótico, surgirá el neobizantinismo, cuya obra maestra será el Sacré-Coeur, de Montmartre; al mismo tiempo crece una especie de eclecticismo que da conocidos resultados en Notre-Dame de Fourvière, de Lyón, y en Notre-Dame de la Garde, de Marsella.

Esos fracasos son reveladores. En 1845 Martín Dentinger, el sacerdote-filósofo de Munich, en su *Tratado de Estética*, escribía que «la conciencia estética tenía necesidad de la revelación divina para expansionarse».

La experiencia probaba que eso no era suficiente. Muchos de aquellos arquitectos eran creyentes y querían, con leal corazón, servir a la Iglesia, pero no lograron más que obras decepcionantes, complicadas o enfáticas, de la que ninguna da impresión de la plenitud de fe expresada.[1] ¿Qué les faltaba? ¿Ser «modernos»? Todos creían serlo; e incluso algunos tuvieron la idea de que materiales «modernos», como el hierro, podrían ser definitivamente usados en la arquitectura religiosa, cosa que se hizo en San Eugenio, de París: ¡pero también esa audacia fue puesta al servicio del neogótico! Faltábales el genio, el gran ímpetu creador. Pero ese genio, ese impulso creador del arte cristiano, no surge más que en las épocas en que el Cristianismo está totalmente ligado a una forma de sociedad, a la que penetra y anima, de manera que no hay entre ellos esa tirantez, esa incertidumbre tan visible en el siglo XIX. Aquella mediocre arquitectura es la señal más visible de un mundo espiritualmente discorde.

La situación no es mejor en las artes plásticas. También en éstas se va a la copia, a la imitación más o menos servil, al eclecticismo, a la vacilación y al retoricismo. La pintura propiamente religiosa sucumbe. En Italia triunfan las peores imitaciones de Miguel Angel y de Guido: la sala del Vaticano, que Pío IX erigió en honor de la Inmaculada Concepción, es un perfecto ejemplo del más execrable gusto. En Alemania, desde comienzos de siglo, surge en torno a Federico Overbeck (1789-1869), que será uno de los jefes de la renovación católica en los países germánicos, la escuela llamada de los «Nazarenos»: instalados en Roma, sobre el Pincio, aquellos jóvenes, que son todos buenos creyentes (algunos protestantes) y viven como monjes, se dedican con entusiasmo al estudio de los maestros del primer Renacimiento italiano: Duccio, Fra Angélico, Benozzo Gozzoli, y copian sus obras. Más allá de la belleza de los cuerpos, tendían a dar cuenta del mundo sobrenatural. Con esta inspiración realiza Overbeck vastos frescos de tema bíblico o sobre la «Visión de San Francisco de Asís»: arcaísmo, hieratismo, estudiada simplicidad. Su influencia se dejará sentir en la escuela de Beuron, fundada por Pedro Lenz, en las de Dusseldorf y Viena, donde Fuehrich pinta un *Vía Crucis*, reproducido en todo el mundo; en los «prerrafaelistas» ingleses y hasta nuestra época: pero, ¿dónde está la verdadera creación?

No está tampoco en el arte francés, que se dedica igualmente a la imitación. Hipólito Flandrin (1809-1864), que pasa por ser uno de los maestros de la pintura católica, tiene una devoción dulce y recogida. Pero en las enormes composiciones que realizó para numerosas iglesias, en Nimes y en Nantes, en Saint-Germain-des-Prés, en París, lo mismo que en San Vicente de Paúl, ¡cuánto artificio, cuánto método, cuántas diversas influencias, tanto de los nazarenos como de Ingres! Tampoco falta la mística piedad en el pincel de Ary Scheffer, pero no le basta para producir obras maestras. Hacia finales del período, Puvis de Chavannes aporta un acento nuevo, que no llega a imponerse a quienes encargan las grandes decoraciones de los templos. ¿Ha muerto o está moribunda la pintura cristiana? No, en absoluto. Pintores laicos, de espíritu a veces muy profano, consagran de vez en cuando sus talentos a temas religiosos:

1. Hay que leer en el excelente libro de Madeleine Ochsé *Un art Sacré pour notre temps* (París, 1959) las profundas páginas sobre el caso de Pierre Bossa, primer arquitecto de Fourvière, convertido de corazón, discípulo del Cura de Ars, que meditó y oró durante veinte años para que su basílica fuera una obra maestra...

Prud'hon pinta un *Cristo en la Cruz* y una *Asunción de la Virgen;* Ingres, cabecilla de los clásicos, prestigioso dibujante, pinta una *Virgen con la Hostia* y un *Cristo entregando las llaves a Pedro;* Delacroix realiza para la iglesia de San Sulpicio, de París, su admirable *Cristo en el Huerto de los Olivos,* y para Saint-Denis-du-St.-Sacrement, su dramática *Pietà;* o Chasseriau, Delaroche y Millet, con su célebre *Angelus.* A algunos de esos maestros profanos dedicados a temas sacros se les ha reprochado a veces la falta de verdadero espíritu religioso y haber escogido temas y formas en que lo espiritual no tenía mucha cabida: pero esto no es verdad para todos. Y es importante, en cualquier caso, el que alguno de los maestros de su tiempo, aunque carecieran de profundas raíces cristianas, hayan querido dedicar a temas religiosos parte de su actividad. Más adelante, cuando se haya acentuado el divorcio entre la fe y la sociedad, habrá motivos para lamentar que los Manet, Monet, Degas, Renoir, Gauguin, Van Gogh, que renovaron la visión del mundo, no hayan sentido esa clase de preocupaciones.

Todavía más decepcionante resulta hablar de la estatuaria cristiana. Canova, muerto en 1822, deja muchos discípulos que sólo retienen los procedimientos formalísticos del maestro. Se camina hacia el arte tierno, pero algo «azucarado», de Chapu, autor de una conocida *Juana de Arco y las voces;* o hacia la mediocridad de Paul Dubois y Eugenio Guillaume... Pero hay algo peor: hacia 1850, un reducido grupo de hombres muy distinguidos, algunos incluso eminentes, fundaron la Sociedad católica para la fabricación, venta y comisión de todos los objetos consagrados al culto católico: tal debía ser el punto de partida de ese arte llamado «de San Sulpicio», porque los comercios que vendían sus productos estaban instalados en las proximidades de esa iglesia, y que había de difundir desde entonces, dentro y fuera de Francia, un número ilimitado y catastrófico de falsas obras maestras en escayola, que pretendían pasar por góticas y que han mantenido hasta hoy el mal gusto católico.

Triste testimonio el del arte sacro en el siglo XIX. Y hablaríamos de él con mayor desolación si no supiéramos que, mientras se levantaban las laboriosas copias del falso gótico, edificábanse también, gracias al Cura de Ars, a Dom Bosco y a Bernadette Soubirous, las catedrales del alma... Y hallaríamos que el problema planteado a los cristianos del siglo XIX por el desacuerdo entre la fe y la sociedad responsable de esa decadencia está lejos de haber sido resuelto en nuestro tiempo.

Música en la iglesia, o música de Iglesia

Esa decadencia artística —puesto que hay que llamarla por su nombre—, ¿se manifiesta también en la música? Bastante menos y de diversa manera. Es sensible el mismo desacuerdo entre las profundas aspiraciones del alma creyente y sus modos de expresión, que traducen de otra manera la dificultad de la religión para informar y marcar con su sello la sociedad que está naciendo. Por lo menos, en el terreno musical se observan —cada vez más precisos— síntomas dichosos de renacimiento.

En el instante en que el siglo XVIII iba a hundirse en la Revolución, la música religiosa se hallaba en situación contradictoria. Lo que había en ella de propiamente eclesiástico resultaba lamentable: el canto gregoriano acababa de degradarse; las naves resonaban con aires de caza, de «arietas», de zarabandas..., cuando no minuetos y rigodones. Había habido reacciones: Bach, Haendel y Haydn, sobre todo, mostraron en qué sentido debía hallarse una música propiamente cristiana, a la vez espiritual y comunitaria; y el mozo genial, Mozart, supo traducir en acentos sobrehumanos, en el *Ave Verum* y en sus solemnes *Credos,* la voz interior del alma en la que habita la Gracia divina. Sin embargo, en las obras más auténticamente religiosas de aquellos maestros podíase adivinar el peligro que amenazaba a toda la música de Iglesia: reminiscencias profanas en los oratorios bíblicos de Haendel, complacencia en el «ritornello» en las más austeras cantatas de Bach;

evidente contaminación de las obras religiosas de Haydn y del mismo Mozart por las sinfonías, las óperas —incluso las «bufas»— que al mismo tiempo componían.

El nuevo siglo ofrece caracteres análogos. Son muchos los maestros que, con genios o talentos diversos, consagran a la música religiosa una parte a veces considerable de su obra. Beethoven (1770-1827), por ejemplo, gigante de la música, «cuyo nombre tiene la densidad, la autoridad y el brillo de un símbolo», aquel testimonio genial de la presencia del hombre en el universo de los sonidos, se levanta sobre sí mismo hacia Dios, creando sus grandes *Misas* en *re* y en *do*, los «lieder» espirituales sobre los poemas de Gellert, el oratorio *Cristo en el Monte de los Olivos,* innegables obras maestras. Schubert ((1797-1828), «el pequeño champignon» de humilde y corta vida, cuyos admirables «lieder», olvidados por tanto tiempo —*Himno a María, Pax Vobiscum, La doncella y la muerte*—, dan tan viva impresión del más allá. El «franciscano» Franz Liszt (1811-1886), cuya *Missa Choralis* o la *Misa de Gran,* o el inefable *Canto del Sol,* en honor de San Francisco, constituyen las cumbres de su obra. Héctor Berlioz (1803-1869), hermano francés de los grandes románticos alemanes, cuyo oratorio *La Infancia de Cristo* bastaría para clasificarle entre los grandes compositores cristianos. Y tantos otros, de Méhul a Gounod, de Cherubini a Rossini, podrían citarse por la inspiración religiosa que anima buena parte de su obra, sin olvidar a Ricardo Wagner (1813-1883), una de cuyas primeras obras, *La Cena de los Apóstoles,* es una cantata totalmente religiosa, y muchas de cuyas páginas en *El Buque Fantasma* o *El Anillo de los Nibelungos* o en *Parsifal* suenan con acentos místicos.

Pero, ¿hasta qué punto esa música es verdaderamente de Iglesia? ¿Hasta dónde es cristiana? Muchos de esos maestros son creyentes: no Wagner, desde luego, que en su *Heroísmo y Cristianismo* hará profesión de incredulidad; pero sí Beethoven, a pesar de las tendencias panteístas de que, con frecuencia, se le ha acusado; y Liszt, sacerdote de fe luminosa; y Berlioz, cuya alma atormentada halla acentos de sublime renuncia; y Gounod, fanático oyente de Lacordaire, que estuvo a punto de recibir las órdenes sagradas. Pero los más creyentes, ¿no caen en la confusión establecida en el siglo XVIII entre música religiosa y profana, llevando a la iglesia algunos temas y modos musicales que irían mejor a un escenario o a una sala de conciertos?

He ahí el rasgo principal de la música en este período. El elemento religioso gana terreno en el concierto con los oratorios, sobre todo los de Méhul, Schumann, Schubert y Berlioz. Pero el elemento profano invade las iglesias. Hay mucha música en la iglesia, pero la música de Iglesia está en decadencia. Triunfa «el bel canto»; sobre todo en Italia, donde Veuillot —tan «romano»— llega a encontrarlo «molesto». Existe la manía de cantar arias de ópera durante los oficios religiosos: así se canta el *O salutaris* con música de un aria de *La flauta mágica,* de Mozart, o el *Ave María,* sobre el aria *Lascia ch'io piange,* de Haendel. ¡Cierto Castil-Baze «compone» incluso una *Missa de Rossini,* en la que intercala fragmentos de las principales óperas rossinianas y en la que la romanza de *El Barbero de Sevilla* sirve de apoyo musical a las palabras del «Credo»! Ya hemos visto que los cánticos sagrados seguían la moda... Cuando no se cede a tales aberraciones, surge siempre una música efectista, parecida a los fragmentos de lucimiento o más difíciles de las óperas: el *Ave María,* de Gounod, es buen ejemplo de ello. La «misa solemne» a gran orquesta se convierte en un género en sí, en que se manifiesta, es verdad, el genio de los maestros, pero que suena a falso en las iglesias, y cuya música, en vez de servir al texto sagrado, se sirve de él para exponer y desarrollar un tema, suscitar vocalistas y valorizar un «solo». ¿Dónde está la oración comunitaria de la Iglesia en todo esto? Más que a Dios, el artista se busca a sí mismo, y el fiel se convierte en simple oyente.

El mismo órgano, instrumento de iglesia por excelencia, está en decadencia. También a él se le piden grandes efectos —el de la tempestad, el *Judex crederis*— e incluso se quiere que imite a los instrumentos de la orquesta: el violín, los oboes, el clarinete. Se transcriben para el

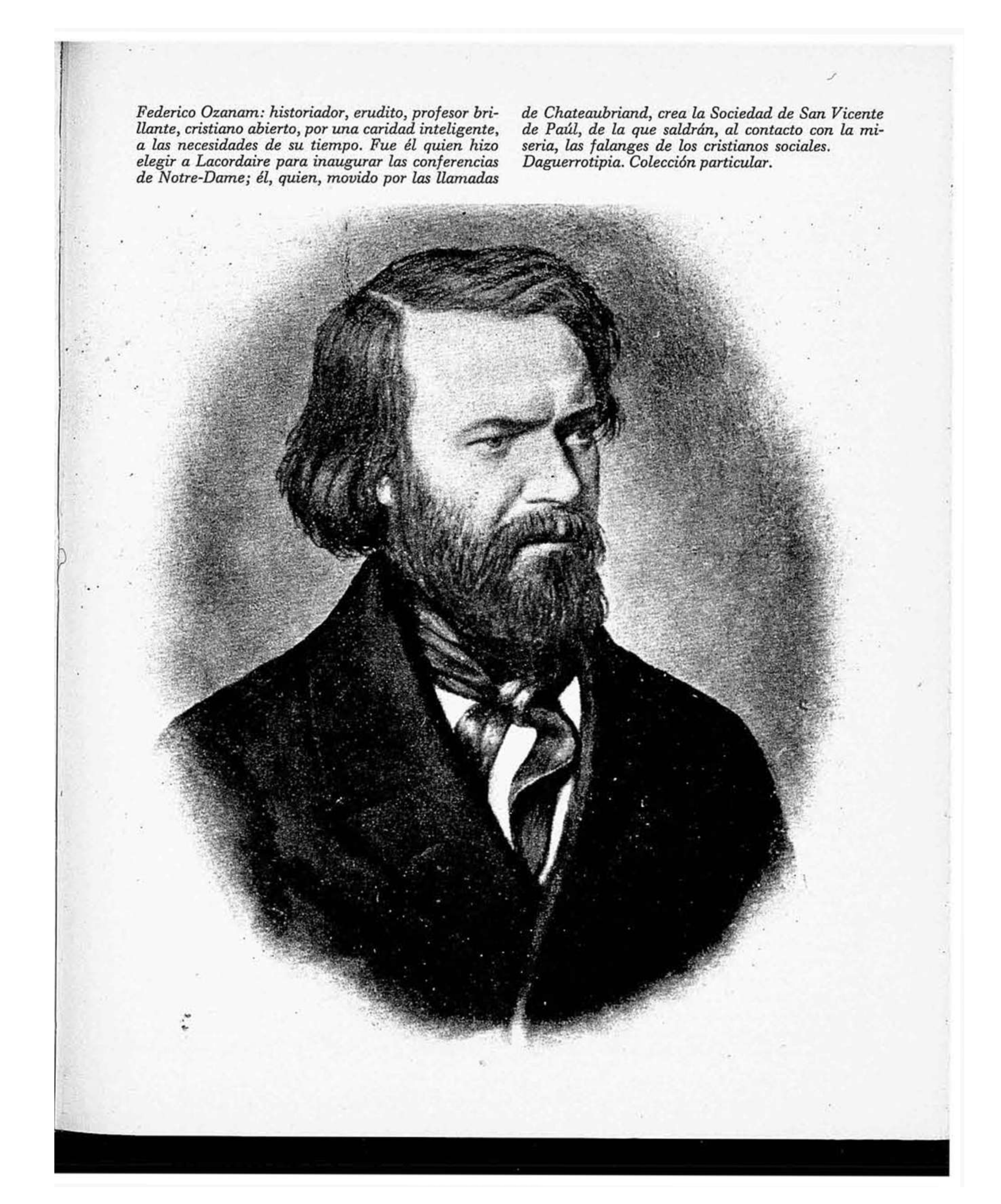
órgano las marchas de Chopin o de Schubert. Un organista de la época declara que «los valses y las oberturas de ópera parecen sublimes en el instante de la elevación»; otro, que ha compuesto «una escena pastoril con tormenta», aconseja interpretarla en la Misa de Medianoche. Bach, Couperin, Clérambault quedan desterrados, en provecho de esa música teatral. Solamente Mendelssohn, Benoist, Niedermeyer y D'Ortignes reaccionan, situándose en la gran tradición de Bach.

Porque a pesar de todo hubo reacciones a lo largo del siglo XIX contra aquella universal decadencia de la música sagrada. La primera fue, ya en plena Restauración, la de Alejandro Esteban Choron (1772-1834), hombre de ciencia llegado a la música, notable teórico de su arte, el mismo que resucitó, en 1815, el Conservatorio de París y fundó, en 1828, la célebre Sociedad de Conciertos del Conservatorio: en su Escuela de Música Clásica y Religiosa renovó la gloria de Bach, Haendel, Haydn, y enseñó el verdadero sentido de la música sacra. Muerto Choron, la antorcha fue cogida por el príncipe de Moskowa, hijo mayor del mariscal Ney, que fundó una sociedad para salvaguardar, haciéndolas imprimir, estudiar y ejecutar, las obras de los grandes compositores cristianos del pasado: Palestrina, Lasso, Victoria, Scarlatti y Ockeghem, habituando así a los oyentes a las nobles polifonías. Luis Niedermeyer (1802-1861) prosiguió el mismo camino, abriendo su escuela en la que quería formar organistas y maestros de capilla, mientras Félix Clément, organista de la Sorbona, reunía con el título de *Cantos de la Santa Capilla* numerosas polifonías medievales.

También en Alemania se afirmaban tendencias parecidas. Kaspar Ett, organista de la iglesia de San Miguel, de Munich, apasionado por los viejos maestros, ganaba para su causa al Rey Luis I de Baviera que hablaba de restaurar auténtica música de Iglesia. El canónigo Karl Proske, otro protegido del soberano amigo de las artes, examinaba numerosas bibliotecas y depósitos de archivos para encontrar grandes obras de la música religiosa de los siglos XV al XVIII. Y su discípulo, el Padre Franz Witt (1834-1883), a fin de luchar contra la mala música de Iglesia, fundaba, en 1868, la Sociedad Santa Cecilia, que había de ejercer una influencia considerable en la renovación que se anunciaba con un gran acontecimiento de importancia capital: *la vuelta al canto gregoriano.*

Todas esas investigaciones, todos esos esfuerzos, notables en sí mismos, eran obra de personalidades aisladas, cuyos medios de acción no estaban siempre a la altura de sus intenciones. Todo cambiaría si una gran orden religiosa hiciera de aquella renovación de la música sagrada uno de sus más firmes objetivos. Esa gran orden fue la de San Benito. Dom Guéranger, cuya acción decisiva en la restauración benedictina en Solesmes veremos más adelante, tuvo el mérito —con respecto a la no menos importante renovación litúrgica— de comprender y proclamar que la música de Iglesia debía estar asociada a la liturgia, formar cuerpo con ella, someterse al texto sagrado para alcanzar todo su significado. Cuando aparecieron, en 1840 y 1841, los primeros volúmenes de sus *Instituciones litúrgicas*, la idea comenzó a afirmarse, a pesar de la resistencia de los amantes de la lánguida sinfonía y del «bel canto». Mientras todos los monasterios que habían sobrevivido a la Revolución cantaban misas y motetes a la moda del siglo XVIII, Dom Guéranger introducía de nuevo en Solesmes el uso exclusivo del «canto llano». Pronto fue seguido el ejemplo. En 1849 los Arzobispos de Reims y Cambrai constituyeron una comisión encargada de restaurar el canto litúrgico. Fueron reeditados el *Gradual* y el *Antifonario* antiguos, especialmente en Malinas. Musicólogos belgas, como Felis, director del Conservatorio de Bruselas, y el jesuita Lambillotte, y alemanes como Schubiger y Schlecht, estudiaron el auténtico canto gregoriano, según antiguos manuscritos. Pero el trabajo más serio se llevó a cabo sobre todo en Solesmes. Un adjunto de Dom Guéranger, Dom Jausions, se consagró a esa resurrección práctica de la música eclesiástica, mientras Dom Pothier elaboraba su teoría: todo ello llevaría, en 1881, a la publicación de las *Melodías gregorianas,* de Dom Pothier, y a la reforma que Pío X realizaría a comienzos de la centuria siguiente.

Federico Ozanam: historiador, erudito, profesor brillante, cristiano abierto, por una caridad inteligente, a las necesidades de su tiempo. Fue él quien hizo elegir a Lacordaire para inaugurar las conferencias de Notre-Dame; él, quien, movido por las llamadas de Chateaubriand, crea la Sociedad de San Vicente de Paúl, de la que saldrán, al contacto con la miseria, las falanges de los cristianos sociales. Daguerrotipia. Colección particular.



En el instante en que concluía el período que nos ocupa, la situación parecía mejor en música que en las demás artes. Quedaba iniciada la vuelta a la verdadera tradición de la música sacra. De Solesmes se difundiría, no sólo en las abadías benedictinas, sino también en las casas de otras muchas órdenes y en numerosas iglesias, el uso del antiguo canto romano, amplio y sencillo, expresivo y meditativo a la vez, en que el alma fiel se expansiona a su gusto, al abrigo de tentaciones del sentimentalismo profano. Grandes artistas se inspirarían en aquella resucitada tradición, sobre todo dos belgas (el segundo de los cuales vivió en Francia): Nicolás Lemmens (1823-1881), fundador de la Escuela de Organo, que, instalada en Malinas y patrocinada por el Episcopado, había de formar a muchos organistas fieles a la inspiración gregoriana; y, sobre todo, César Franck (1822-1890), «pater seraphicus», organista de verdadero genio, discípulo espiritual de Bach, alma profunda y llena de humildad, que sin murmurar sometía su inspiración a la sublime servidumbre de la liturgia y cuyas obras maestras, *La Redención* y *Las Bienaventuranzas*, elevan el alma al más elevado misticismo.

Instructiva lección la que da la música. Mientras las artes plásticas iban a tientas por caminos sin salida, la música descubría los suyos en una fidelidad, no a las formas exteriores de la tradición, sino a una inspiración profunda, en ese *sentire cum Ecclesia*, que siempre ha sido un eficaz medio de grandes renovaciones. Toda una parte, indudablemente, confesaba los errores de una sociedad amenazada por la laicización, pero otra, la más bella y de porvenir más rico, traducía el impulso de los espíritus.

Hogares espirituales

Hay que tener la medida de este impulso espiritual si se quiere llegar a una idea exacta de la historia religiosa del siglo XIX. Muchos son los indicios que lo muestran tan vivo y profundo que puede hablarse de un verdadero resurgir, y tan calumniada época parece, mirada con equidad, quizá tan fecunda como, dos siglos antes, la primera mitad del XVII, el «Gran Siglo de las Almas». La renovación del catolicismo en nuestros días le debe más de lo que se cree; debemos mucho a los jefes de fila, a los iniciadores, a los testigos de Dios cuyos centenarios celebramos ahora.

Tal vez el rasgo más original y de más próspero porvenir sea la aparición de un grupo selecto católico, decidido a vivir plenamente su religión y a hacerla eficaz. Ha nacido ese grupo bajo la Revolución y el Imperio; y se ha afirmado durante la Restauración. En muchos lugares de la Europa cristiana constituye, en torno a un grupo de hombres de gran talla, pequeños grupos de creyentes convencidos, que quieren hacer más profunda y radiante su fe. Unos dan testimonio mediante la pluma, o en el terreno de la política; otros persiguen una experiencia más íntima. Todos esos hogares espirituales, frecuentemente unidos unos a otros, ejercen una influencia considerable. Lo que los cenáculos de Filósofos y Enciclopedistas, o las «sociedades de pensamiento», hicieran en el siglo XVIII contra la fe, aquellos pequeños grupos fervorosos lo hicieron a su favor. Ocurrió que algunos llegaron demasiado lejos en una dirección que la Iglesia docente nunca ha creído que debiera seguirse; pero hasta de éstos fue considerable y benéfica la influencia espiritual. Todos ellos representaron un papel de fermento.

¿Cuáles citaríamos en Francia? Desde los comienzos de este período hemos visto ya la Congregación: en sus orígenes, como en las profundas intenciones de quienes la dirigían —los Bertier de Sauvigny, los Montmorency y Salignac-Fénelon—, era muy distinta de esta sociedad secreta de acuerdo mutuo para la conquista del poder y la dominación de los espíritus que sus adversarios quieren ver en ella: una unión espiritual, una hermandad de práctica religiosa y de oración; y la orientación hacia la caridad activa que pronto adquirió, muestra lo bastante que su papel no se limitó a proveer a los suyos de carteras ministeriales y de prefecturas. En un terreno diverso, sería un error creer que el grupo de discípulos que, en La Chê-

naie, escuchaba durante fervorosas veladas la palabra de Lamennais, no dejara en la historia religiosa más que la aventura del *Avenir* y de los combates librados por un catolicismo liberal; rezábase mucho, vivíase de verdad en Dios en aquella pequeña casa del profeta bretón; y nunca, hasta los días de su rebeldía —y, en cierto sentido, después—, Lamennais separó el esfuerzo político de otro, más profundo, más interior, para elevar las almas. Se mide mal la trascendencia de su irradiación espiritual y la intensa acción que ejerció, después del *Essai sur l'indifférence*, en la fermentación de la masa cristiana. Y esa otra, indirecta, que ejerció en todos los medios, incluso en el Episcopado, por medio de aquéllos a los que había formado y a los que tuvo la grandeza de ánimo de no arrastrar consigo cuando él mismo se desvió.

Otros muchos de esos hogares espirituales ejercieron, en un ámbito menos amplio que el del druida de La Chênaie, una influencia no pequeña. En Lyón vive ese grupo de heterogénea apariencia y, sin embargo, de caracteres bien definidos, que abarca al dulce Ballanche, a Ozanam y a Blanc de Saint-Bonnet, y que dejó su huella en las letras y en las obras de caridad. En París, en torno al abate de Salinis, capellán del Colegio Enrique IV y futuro obispo, ese núcleo de jóvenes que anuncia nuestros círculos de juventud estudiosa, al que uno de sus miembros, Melchior du Lac, católico social, rindió este homenaje: «Aportábase a esas reuniones un gran amor por la verdad, un amor apasionado por la Iglesia; no creo que haya habido nunca en la juventud católica, tanto ímpetu, tanto movimiento y tanta vida.» En Estrasburgo, el abate Bautain, antiguo convertido, a quien ordinariamente se conoce por su esfuerzo en fundar una filosofía católica sobre el antiintelectualismo y por la condena que la Iglesia fulminó contra su «fideísmo»; pero que fue —con menos genialidad— un suscitador de almas a la manera de Lamennais, de cuyas manos salieron discípulos tan diversos como el futuro Cardenal de Bonnechose, el gran convertido de Israel, Padre Ratisbona y el Padre Gratry. ¿No ejerció el mismo Gratry una influencia análoga, no sólo en el terreno de alta intelectualidad, en que soñó situar el rehecho oratorio, sino por esa especie de magnetismo que atraía a él a innumerables discípulos, y por el poder de emoción de un pensamiento que nos conmueve todavía?

¿Y cómo evocar esos hogares espirituales que tanto contribuyeron a dar ardor al catolicismo francés, sin citar el nombre de una mujer cuyo hermoso y tranquilo rostro aparece en todas las encrucijadas espirituales de su tiempo: *madame* Swetchine (1782-1857)? Hija de la nobleza rusa, casada a los dieciocho años con un general más que cuadragenario, convertida al catolicismo después de lentos progresos y minuciosos estudios, en los que se manifestaba su seriedad intelectual, era, a la vez, un alma mística, un cerebro bien formado, una clarividente conciencia, segura en sus consejos, pero discreta en su acción. Durante cuarenta años, su salón parisiense fue el punto de reunión de lo más selecto del catolicismo, en que José de Maistre, Montalembert, Lacordaire, el Padre De Ravignan, Falloux y Bonnetty, el fundador de los *Annales de philosophie religieuse*, se encontraban con Cuvier o Tocqueville. ¿Para cuántos no fue aquella mujer una «brújula» en sus horas decisivas, como lo fue para Lacordaire? Su influencia, que sería prolongada en el tiempo por las ediciones de sus libros sobre la vejez y la resignación y de su admirable correspondencia, no ha sido estudiada en conjunto: en todos los terrenos en que se renovó el catolicismo podría descubrirse, sin lugar a dudas. La historia espiritual de la Iglesia en Francia, e incluso en otros lugares, no hubiera sido tal como la conocemos si no hubiera contado, para alumbrar a muchos de los que fueron sus artesanos, con la tranquila y profunda mirada de *madame* Swetchine y su fe sin repliegues.

Otros muchos países cuentan con semejantes hogares espirituales, que irradian a distancia la fe más activa. En España, el genial Jaime Balmes no es solamente el vigoroso luchador de combates políticos, el poderoso filósofo que presenta una nueva síntesis y piensa en resucitar el tomismo, el iniciador social que ya conocemos: es, ante todo, un alma; un alma de fuego y de luz, a quien muchos hombres deben

el haberse elevado sobre sí mismos. En Italia, donde las exigencias políticas parecen pesar tanto que las aspiraciones espirituales quedan oscurecidas, no debe olvidarse que el «Risorgimento» tuvo su punto de partida en círculos de hombres para quienes el renacimiento religioso debía ir a la par con el gran movimiento de resurrección nacional y que, a lo largo de los acontecimientos, contaría con personalidades cristianas de primer orden. En torno a Rosmini, alma radiante y generosa y poderoso espíritu, no se agrupan sólo los Padres del Instituto de la Caridad, sino todo un círculo de seglares que, a su vez, influyen lejos y de forma durable. En Turín, qué admirable «rosario de santidad», en frase de Joergensen, el que comienza con el Padre Diesbach, suizo convertido, amigo de José de Maistre, fundador de la *Amicizia cattolica*, continúa con Bruno Lanteri (1789-1830), fundador de la Compañía del Divino Amor, y con los Oblatos de María se expande en esa tríada de santas figuras, Cottolengo, Cafasso, Bosco, para prolongarse hasta nosotros con Leonardo Murialdo, fundador de la «Pia Società di S. Giuseppe», y G. Allamano, fundador de las Misiones de la Consolata.

En Bélgica habría que estudiar la obra propiamente espiritual de ese gran centro intelectual que fue la Universidad de Lovaina; en la misma Suiza tendríamos que considerar a Monseñor Mermillod en otros aspectos que el de sus complicaciones con el gobierno cantonal de Ginebra, como iniciador de la renovación católica, cosa que hizo en forma soberbia. Pero hay que contemplar, sobre todo en Alemania e Inglaterra, esos hogares de la vida espiritual cuya acción fue, en tantos aspectos, decisiva en la historia cristiana de la época.

En Alemania, de Münster a Munich

Hay que volver a los comienzos del siglo XIX, en plena crisis revolucionaria, para sorprender en sus orígenes al movimiento espiritual que está en la raíz misma de un gran hecho histórico: la renovación del catolicismo alemán. Adormecida en vísperas de 1789, prisionera de su conformismo y de sus rutinas, frente a los ataques del josefismo y del febronianismo, la Iglesia católica de los países germanos obró en los primeros tres cuartos de siglo una reactivación tan extraordinaria, que hacia 1870 constituía una potencia intelectual, social y política ante la que habría de arriar banderas el canciller Bismarck. Esa reacción no hubiera sido posible de no haber estado precedida, determinada y sostenida por una renovación espiritual que constituye una de las más emocionantes de la historia cristiana. Hermoso capítulo éste, en el que tantas almas libran el combate de la conversión, en el que arte y literatura toman parte activa, en el que se suceden admirables figuras de santos y místicos. Poco conocido en Francia,[1] sigue siendo, con toda justicia, motivo de orgullo para los católicos alemanes.

Hacia 1800, en el principado eclesiástico de Münster, en Westfalia —que no tardaría en ser secularizado por los prusianos y después por los franceses—, la pequeña capital era tal vez la ciudad alemana en que el catolicismo conservaba la mayor autoridad, tanto intelectual como moral. Una gran dama residía allí desde hacía quince años, Amelia von Schmettau, princesa Gallitzine (1748-1806). Alma de fuego[2] y espíritu refinado, que había recobrado la fe católica de su infancia después de numerosas y a veces extrañas peregrinaciones espirituales. En una época en que era raro que los salones hicieran de antecámara de la Iglesia, el suyo era el lugar de reunión de lo más selecto del catolicismo de la región. El conde Von Stolberg era uno de sus íntimos, lo mismo que el Vicario ge-

1. A pesar de los excelentes libros de G. Goyau, citados en las Notas Bibliográficas.

2. Puede juzgarse... Uno de sus hijos, Dimitri, anunció su deseo de partir para los EE.UU. de América como misionero y la Princesa le acompañó a Rotterdam. En el último instante el joven comenzó a vacilar y su madre le empujó con tal violencia que el muchacho cayó al agua. Lo salvaron unos marineros y de ese modo partió para América el famoso Padre Gallitzine que, con el nombre de «M. Smith», sería uno de los apóstoles de los Estados Unidos.

neral Francisco von Fürstenberg y el canónigo Bernard Overberg, de rostro tan luminoso, que pudo decirse de él que Rafael lo hubiera tomado como modelo. Fue en torno a aquella mujer excepcional donde se inició el movimiento de restauración católica alemana. Círculos de estudio, retiros, novenas, mantenían vigorosamente el fuego de aquel hogar. Se preguntaban qué había que hacer para que la Iglesia recobrara su puesto en el mundo y, ante todo en Alemania. Fürstenberg, ministro «ilustrado», a la moda del tiempo, trabajaba personalmente, visitaba las parroquias, hablaba a los campesinos. Bernard Overberg (1754-1826), humilde vicario rural en sus comienzos, meditaba una reforma del Catecismo e incluso de toda la enseñanza católica, desterrando las malas doctrinas del psitacismo para introducir en su lugar otros métodos que despertaran en los jóvenes la fe viva en Cristo. Bastante tiempo después de que muriera santamente la ardiente princesa ofreciendo a Dios sus terribles sufrimientos, la acción del Círculo de Münster seguía dejándose sentir incluso lejos del país de Westfalia.

Casi al mismo tiempo surgía otro centro en Alemania del Sur, en Landshut. Vivía allí un sacerdote, bastante original, pero de santidad reconocida en toda la región: Juan Miguel Sailer (1751-1832). En torno a él veíanse las gentes más diversas. Su palabra era pintoresca, voluntariamente popular, capaz de llegar a todos los corazones. Por profesor de la universidad que fuera, escribía un alemán tan sencillo, que cualquier «Juan Lanas» de Alemania podía leer su *Libro de Oraciones* o sus *Meditaciones.* Lo mismo que hiciera antaño San Francisco de Sales mediante la lengua francesa, Sailer hacía accesibles a los alemanes los dogmas y la moral del Cristianismo a lo largo de innumerables obras, que, reunidas más tarde, integrarán 41 volúmenes. De sus manos salieron generaciones de sacerdotes, a los que comunicaba el íntimo sentido y la mística del Reino de Dios que él poseía. Alma transparente y generosa, no quería retener del mensaje cristiano más que lo que une y nada de lo que divide, y soñaba con reconciliar con la Iglesia a los hermanos separados. Todos los corazones sinceramente creyentes en el campo protestante amaban también a este sacerdote: el ilustre jurisconsulto Savigny, el filósofo Jacobi, el gran editor Perthes; sus dos primeros biógrafos serán un vicario católico y un pastor luterano. Entre sus fervorosos oyentes se hallaban Melchor von Diepenbrock, que será Príncipe-Obispo de Breslau y Cardenal, y un escritor, un poeta llamado Clemente Brentano, a quien Sailer habló de una extática, Catalina Emmerich, y que, de pronto, decidió constituirse en secretario de la extraordinaria joven. Porque aquél era, quizás, el único defecto del buen Sailer: ser demasiado indulgente para con todos los misticismos, lo que decidió a Roma a hacerle esperar durante mucho tiempo una Sede episcopal que merecía por tantos motivos, y tal vez a negar una corona a su memoria...

Cuando concluyó la gran aventura napoleónica, y en medio de una Europa en restauración, también la Iglesia hubo de rehacerse; el movimiento en Alemania ya estaba bien encauzado. El fervor católico despertaba en muchos sectores. Artistas, literatos, poetas, filósofos, abrían la marcha. Overberg, iniciador de los «Nazarenos», acababa de convertirse en Roma, imitado por una docena de sus camaradas, pintores o grabadores. Novalis, el alma más mística de la poesía alemana, escribía sus *Himnos a la Santísima Virgen* y alababa a los jesuitas. Tieck, en su *Genovefa,* exaltaba el ideal de la Caballería. Reaccionando contra el Goethe «fáustico», toda la corriente del Romanticismo alemán llevaba hacia la tradición y la inspiración católica. Tenían lugar ruidosas conversiones: la de Leopold von Stolberg, gran conocedor de la Antigüedad, que colocaba el mundo pagano al pie de la Cruz publicando su monumental *Historia de la religión de Jesús* y cuya alma, profundamente mística se transparentaba en sus *Meditaciones afectivas* y en su *Pequeño libro de Amor;* o la de Federico von Schlegel, también llegado de la erudición pagana a la admiración de las grandezas cristianas: era tanto o más que un gran historiador de las literaturas; conciencia creyente que, en su *Filosofía de la vida* y en su *Filosofía de la Historia,* expresaba una fe católica vigorosa-

mente fundada y convincente, aquel Schlegel cuya máxima de vida conserva aún toda su oportunidad: «Gozar de todo en el mundo para gloria de Dios, pero negárselo todo por su amor.»

La reacción, de ese modo determinada, fue ganando los diversos elementos de la renovación católica. El grupo de Landshut entró en contacto con el de Münster; Sailer visitó a Stolberg; Schlegel era padrino de muchos «nazarenos» que volvían al catolicismo. Otra figura, un auténtico santo, se levantaba en la Alemania meridional, en el corazón del catolicismo austríaco: el admirable redentorista Clemente Hofbauer (1751-1820), a quien vimos en el intento de establecer su orden en Varsovia, de donde fue expulsado, y después se dedicó a hacer fundaciones en el oeste y sur de Alemania. Instalado en Viena desde 1808, prosiguió una obra apostólica tan eficaz entre los pobres como entre la aristocracia de nacimiento y del talento, en la que multiplicaban las conversiones su ejemplo y su palabra. Por él se extendía entre los católicos alemanes la sabiduría ligoriana, esa religiosidad de desmesurada confianza y de caridad, más alimentada en las profundas fuentes de la vida que endurecida por las luchas, en cuyo heraldo se había erigido el gran obispo napolitano. Bajo su acción reanimóse toda la Europa central católica.

Cuando la muerte dislocó los primeros grupos de esa renovación, surgía otro núcleo que iba a ser aún más influyente y vivo: el de Munich. Muy pronto se impondría allí una personalidad como jefe y expresión viva del movimiento: José Görres (1776-1848), una especie de Veuillot, Bloy o Bernanos de la Alemania romántica, cuya penetrante mirada, bajo una cabellera siempre en desorden, parecía desafiar a todos los adversarios de la Iglesia y, a la vez, penetrar en los arcanos del cielo y del infierno. Fue sucesivamente jacobino convencido, patriota alzado contra Napoleón, renano hostil a Prusia; se le conoció como periodista, publicista, tribuno, profesor y polemista, en ansiosa búsqueda de su camino, hasta el momento en que, entre 1824 y 1827, volvió a la fe de su infancia para no abandonarla más y servirla en adelante con un entusiasmo que la edad no hará desfallecer. Espíritu genial en no pocos aspectos, enciclopédico a la manera de Leibniz, Görres no era solamente el peligroso combatiente a quien vimos intervenir con la pluma y la palabra en todos los asuntos en que el catolicismo estuviera amenazado —los de los matrimonios mixtos, por ejemplo, o el del arresto de Monseñor Zu Droste-Vischering—; no era sólo el profesor cuya «titánica» enseñanza explicaba toda la historia a la luz de la Providencia: una espiritual irradiación emanaba de aquel profeta laico, como fluiría más tarde de León Bloy, «el mendigo ingrato». Las almas eran exaltadas por él; las grandes lecciones de la «Mística Cristiana», desde San Francisco, «trovador de Dios», hasta Enrique Suso, penetraban gracias a él en las conciencias. Es posible que aquella mística fuese un tanto confusa, «turbadora enciclopedia de todo lo maravilloso», en que se relataban los éxtasis, y los estigmatizados sangraban, y las Hostias milagrosas tenían amplio espacio... Pero, ¿quién podría decir qué peso representó aquel hombre en la balanza en que la fe debía equilibrar al racionalismo, al escepticismo, a todos los pesados argumentos de la irreligión?

Llamado, a petición de Sailer, a la nueva Universidad de Munich, que en 1827 reemplazó a la de Landshut, Görres hizo de la capital bávara un extraordinario centro de vida católica. A su «Tabla Redonda» (llamábase así en recuerdo de la Búsqueda del Graal) acudía a sentarse todo lo que había entonces de más eminente en la Iglesia de Alemania: Döllinger, Moehler, Ringseis, Lassaulx, Philips, Sepp, eran familiares suyos; escritores, artistas, juristas, teólogos, «románticos de la víspera y parlamentarios de mañana», cambiaron allí sus puntos de vista durante más de veinte años. El Círculo de Munich fue muy pronto tan conocido, que se iba allí como en peregrinación. Al salir de Roma, en 1832, donde habían sufrido tan gran decepción, los tres «peregrinos de la libertad» franceses, Lamennais, Montalembert y Lacordaire, se dirigieron allí; y en Munich recibieron copia de la Encíclica *Mirari vos*. La *Dublin Review* enviaba a Munich colaboradores. El

grupo alcanzó incluso un carácter semioficial, al interesarse el Rey Luis I de Baviera (1825-1848) —al menos por todo el tiempo que su conducta privada le permitió permanecer en la práctica católica— en lo que allí sucedía. Era amigo de Sailer, para quien obtuvo la Sede episcopal de Ratisbona. Llamó de Tubinga a Moehler, cuyos trabajos históricos, sobre todo la *Simbólica*, expresión, al mismo tiempo, de una cultura teológica inmensa y de una sensibilidad viva ante la realidad mística de la Iglesia, debían provocar, sin vanas polémicas, un considerable movimiento de conversiones. A pesar de Lola Montes, la bellísima bailarina andaluza, que conservaba a su lado, protector de la «Tabla Redonda» de Görres, amigo de su diario *El Católico*, restaurador —con su ministro Abel— del Episcopado en sus dominios, el Rey Luis parecía uno de los pioneros de la renovación católica de su época.

Tales fueron los tres grandes centros en que durante la primera mitad del siglo XIX irradió el catolicismo sobre Alemania. Otros podrían citarse, menos importantes; incluso aquellos que se desviaron doctrinalmente bajo la influencia de Hermes o de Günther, o, más tarde, de Döllinger, no carecieron de importancia, porque aquellos teóricos discutibles fueron frecuentemente —sobre todo Günther, piadoso sacerdote de Viena— almas fervorosas que difundieron la fe. Pero la savia que vivificó a la vigorosa encina alemana partió de Münster, de Landshut y de Munich. La filiación de esos iniciadores surge directamente de los grandes combatientes de las luchas políticas en que la Iglesia católica se reafirma frente a las Potencias: Droste-Vischering y otros; como la de éstos en los grandes dirigentes del catolicismo social alemán, de Görres, organizador de la caridad en Munich, hasta Monseñor Von Ketteler, jefe activo de la Iglesia alemana del mañana. Hallando de nuevo una fe más profunda, más vital, mejor alimentada en las fuentes vivas de la piedad y de la tradición, los católicos alemanes adquirieron una clara conciencia de su vocación, de sus posibilidades, y el orgullo de permanecer fieles. Tanto o más, sin duda, que las luchas políticas que sostuvieron, o que el esfuerzo (tan notable en sí mismo) llevado a cabo por sus Universidades, ese cambio interior sería para ellos decisivo.

En Inglaterra: Newman y el «Movimiento de Oxford»

Hay otra nación en la que, también rodeados por el protestantismo, más desdeñados de lo que nunca lo fueron en Alemania, los católicos confirmaron su grandeza y alcanzaron sobre sus rivales un sorprendente desquite: Inglaterra. Desarrollóse allí una admirable aventura espiritual que explica, más que las decisiones oficiales, ese avance del catolicismo en un país que desde hacía tres siglos no alimentaba hacia él más que hostil desconfianza. Ese hecho es famoso en la Historia con el nombre de «Movimiento de Oxford».

El 9 de septiembre de 1833 un gran número de «churchmen» de la Alta Iglesia de Inglaterra recibieron un pequeño impreso de tres páginas, cuyo título, dedicatoria y contenido sorprendían por igual. «Tract for the Times», decía el título. La inscripción preliminar ofrecía el pequeño panfleto «a mis hermanos en el sagrado ministerio, los sacerdotes y diáconos de la iglesia de Inglaterra, ordenados por el Espíritu Santo y por la imposición de manos». Era, pues, un miembro del clero anglicano quien se ocultaba en el anonimato del opúsculo. Pero lo que escribía era bien singular. Haciendo, evidentemente, alusión a una decisión reciente del Parlamento, que suprimía diez diócesis anglicanas en Irlanda, el redactor del folleto se alzaba contra aquella intrusión del poder laico en una cuestión de orden religioso, con un vigor que nadie había jamás manifestado en la Iglesia establecida, desde los tiempos de Enrique VIII e Isabel. Más extraño aún: afirmaba que los obispos no tenían sus poderes por concesión del Rey, sino por la sucesión apostólica, que los ligaba al mismo Cristo. ¡Sucesión apostólica! El término y la idea eran igualmente sospechosos.

Los jefes de la Iglesia anglicana se preguntaron quién era el responsable de aquella extra-

ña manifestación. Unas semanas antes, el 14 de julio, un conocido y respetado miembro de la *High Church*, John Keble, había pronunciado un discurso sobre temas muy parecidos, llamando a los verdaderos «churchmen» a levantarse contra la intromisión del Estado y a consagrarse a la «Iglesia apostólica». Sus palabras, que produjeron sensación, fueron impresas bajo el título decididamente escandaloso de: *La Apostasía Nacional.* ¿Era él el autor del folleto del 9 de septiembre y de los que con rápido ritmo le siguieron? No; no era él exactamente, sino uno de sus amigos y discípulos, el joven John-Henry Newman, que con él hacía como una sola persona.

Keble y Newman pertenecían a un pequeño grupo de ministros del culto anglicano que juzgaban severamente a su iglesia. Dividida tradicionalmente en Alta y Baja Iglesia, la segunda era muy estricta en la interpretación protestante de los 39 artículos de la Reina Isabel, es decir, el abandono de la confesión, la negación de la Presencia real, del culto de la Virgen y de los santos y de las ceremonias litúrgicas. La iglesia Anglicana Alta, por el contrario, inclinábase a introducir de nuevo en el culto la pompa católica y a interpretar con menos rigor las decisiones dogmáticas de los siglos XVI y XVII. Pero esa Iglesia, en ambos sectores, presentaba un mismo aspecto: el de una esclerosis creciente. Los obispos, elegidos por razones políticas, apenas se interesaban por sus diócesis, en las que residían. Los «clergymen», en su mayoría segundones de buenas familias, no provocaban escándalos, pero su propósito no pasaba de llevar una vida decorosa y respetable. «Nada de sobrenatural; ninguna preocupación por lo invisible; poca piedad y fervor; menos aún ascetismo y misticismo. En el fondo, la Iglesia parecía menos ser la guardiana de un conjunto de creencias que se imponían a la razón y ataban a la conciencia, que un Establecimiento estrechamente ligado al Estado, del que había recibido privilegios políticos y grandes riquezas...» [1] Las almas que buscaran el absoluto no hallarían allí nada.

1. Cfr. Thureau-Dangin, I, 1, 9, libro citado en las Notas Bibliográficas.

Algunos esfuerzos se habían intentado para devolver la vida a aquel noble cuerpo sin alma; pero uno de ellos, el de Wesley y sus metodistas, había terminado en una secesión; el otro, posterior, de los evangelistas de Isaac Milner, John Venn y Wilberforce, aunque sólo datara de medio siglo comenzaba a dar señales de senilidad.

¿A dónde podían dirigirse, entonces, las almas que esperaban de la religión algo más que reglamentos y fórmulas? ¿A los «liberales», que pretendían constituir una «Broad Church», una Iglesia «amplia», en la que pudieran caber todas las tendencias y variedades —¡por supuesto, sin los papistas!—, poniéndose de acuerdo sobre algunas verdades elementales: vivir honestamente, no robar, no matar, y desinteresarse, por lo demás, de todo dogma, de la Presencia real, de la confesión y otras triquiñuelas?

Los jóvenes «churchmen», que en septiembre de 1833 lanzaron el «movimiento de los folletos», no se sentían cómodos en ninguna de las tres tendencias del «Establishment» o «Iglesia establecida». Pertenecían a la misma casta de los Lamennais y Lacordaire, de Francia; los Overbeck, los Stolberg y Schlegel, de Alemania: la raza de esos hijos del siglo que, madurados por la gran crisis que el mundo acababa de pasar, quieren hallar en su religión respuesta a los angustiosos problemas del alma. Reuníanse en Oxford, una de las capitales del espíritu en Gran Bretaña, en el Oriel College, venerable casa fundada en 1326 por Eduardo II —el Rey, en su jerga anglonormanda, la había llamado la «Oriole»— porque el pórtico aparecía muy adornado, «aureolum». En la entrada del Colegio unas estatuas evocaban extrañas cosas pasadas, la Virgen con el Niño, por ejemplo, bajo un dosel de piedra; pero en el «hall» estaba entronizado el retrato de Isabel; cerca, el del Obispo Butler, el de la Reina Ana y el de Walter Raleigh, descubridor de lejanos mares y antiguo alumno de Oriel.

El jefe de aquellos jóvenes, diez años mayor que ellos, era aquel «churchmen» John Keble (1792-1866) cuyo discurso sobre la «apostasía nacional» dio tanto que hablar en toda la Igle-

sia establecida. «Fellow» [1] de Oriel, profesor de poética, tenía la costumbre, desde 1819, de componer cada semana una especie de cántico sobre las más importantes fiestas del año y los hechos principales de la vida, vistos a la luz de Cristo. De esta manera había recogido una colección, *The Christian Year*, que no apareció hasta 1827, anónimamente, pero cuyas primicias hicieron gran impresión a los amigos del reverendo Keble que las gustaron. Escuchábanse en aquellas composiciones frases como éstas: «Un solo camino en la vida. Una sola fe, revelada una vez para siempre. Un ejército santo, fuerte, sin fin. Tal es la Iglesia que en otros tiempos construyó el Eterno. Pero ahora, caminos fáciles y sin obstáculos, buenas prebendas. Un credo para cada edad y clima. ¡Terminada la Cruz, concluido el combate! Tal es la Iglesia que ven nuestros ojos en tinieblas...»

El tono era nuevo, propio para llegar a los corazones jóvenes. Y aquella advertencia con que terminaba el poema: «Los santos no estarán siempre mezclados con los impuros, ni la gloria del cielo asociada a nuestra vergüenza. ¡Piensa en aquella hora! ¡Escoge entre el muelle dormitar y la acción audaz!»

Nadie tenía más inclinación ni estaba mejor preparado para escuchar tal lenguaje que John-Henry Newman. Hijo de un banquero,[2] aquel muchacho que vivía sin preocupaciones de dinero, tal vez debía a su ascendencia hebrea (al menos que no fuera por la sangre de su madre, hija de hugonotes franceses), un insaciable deseo de lo absoluto y un sentido misterioso de lo sobrenatural. Todavía niño, quizás a los diez años, supo ya, con innegable certeza interior, que estaba llamado al servicio de la gloria de Dios. A los quince años, aún discípulo de la «Public School» de Ealing, encontró a Dios, a través de la enseñanza del reverendo Mayers, «no como una noción, sino como un ser, una persona a la que se dice: "Tú"». Admitido en el «Trinity College» de Oxford, sorprendió a sus camaradas por la intensidad de su vida interior, el modo de abstraerse en la meditación y su inquieto ardor en tender a lo más alto.

Su cuerpo era grande, largo y delgado —entonces aún bastante desmadejado—, con una testa poderosa, de rostro cesáreo, precozmente surcado de arrugas, de profundos ojos de un gris sombrío bajo la desordenada cabellera. Temperamento fogoso y con frecuencia imperativo, recto hasta la imprudencia. Pero fluía de él una extraordinaria seducción, hecha de espontaneidad, de radiante bondad, de rectitud moral y, sobre todo, de esa impresión que daba de vivir totalmente los problemas que proponía y de estar sumido en ellos con todo su ser. Presencia de su alma en todo; transparente mirar: así era John-Henry Newman en vida, y así aparece aún entre las líneas de sus obras. Porque aquel pensador existencial era un admirable escritor.

En 1833, recibido a los veinte años como «Fellow» de Oriel College; sacerdote anglicano a los veinticuatro, se había convertido a los veinticinco en «tutor» —algo así como «profesor auxiliar» o repetidor—; a los veintisiete, aún conservando sus funciones universitarias, recibió el importante Vicariato de Santa María de Oxford, donde sus instrucciones dominicales a los fieles y sus lecciones a los jóvenes alcanzaban gran éxito. Al mismo tiempo había comenzado a publicar trabajos de patrología e historia eclesiástica, especialmente una sólida obra acerca de los arrianos en el siglo IV, en la que, a través de páginas dedicadas a San Atanasio y San Optato, podía adivinarse hacia donde iba su espíritu.

Oxford era entonces, como lo es ahora, un centro intelectual extraordinariamente vivo. Y la «Common Room» de Oriel College era uno de sus alcázares. Todas las ideas, todas las doctrinas y tesis se encontraban allí en formidables y ruidosas disputas. Maestros como Whately eran incomparables en el arte de agudizar el espíritu crítico de los jóvenes. Sin duda, aquél se inclinaba más o menos hacia el liberalismo re-

1. Sabido es que el título de «Fellow» era una especie de beneficio dado por concurso a los mejores «graduados» de cada colegio. Un «fellow» habitaba en el colegio que le había recibido. Si se casaba, tenía que dejarlo.

2. Nacido en 1801, el que después se llamaría Cardenal Newman, morirá en 1890 casi nonagenario.

ligioso, hacia la «Broad Church»; pero existían otras influencias que no dejaban de hacerse sentir en John-Henry Newman: la de Hawkins, futuro preboste de Oriel, que buscaba una espiritualidad cristiana no en las áridas fórmulas del «Establishment», ni en los individualismos protestantes, sino en la comunión viva de la tradición y la experiencia interior; que era también la del doctor Lloyd, Obispo de Oxford, anglicano de la vieja escuela, pero que había conocido en su juventud a sacerdotes franceses emigrados cuyo trato había abierto su espíritu y enriquecido su alma. Entre esas influencias buscaba su camino el joven Newman. También conoció la tesis de Joseph Butler sobre la *Analogía*, que cristalizaron en él la convicción de que toda ciencia humana comporta dificultades análogas a las que halla el creyente en su fe, lo que no les impide proseguir su carrera, y que, por consiguiente, lo esencial era el avance mismo de la fe, su ímpetu, su profunda vitalidad. La frase de San Ambrosio alcanzaba para él todo su sentido: «No es la dialéctica el medio que plugo a Dios para salvar a su pueblo.»

Por otra parte, una doble experiencia personal le persuadió de que ni el formalismo de su iglesia ni las discusiones de la «common room» resolverían todos sus problemas: la experiencia de la muerte. La primera vez se abatió sobre un ser tiernamente amado, su hermana; y esa ausencia, convertida en presencia, no cesó de dirigirle hacia el aspecto invisible de las cosas. Más tarde, durante un viaje a Sicilia, cayó gravemente enfermo, y comprendió que Aquél cuya mano había sentido en sí mismo y cuyo rostro creía haber adivinado, no era ni el antiguo «fatum» ni el Dios abstracto y fosilizado de los teólogos, sino el Amor supremo, en quien se cumplía todo descanso, y entonces escribió su famosa y emocionante oración: *Lead, Kindly Light*.

Tal era el fascinante joven que, a partir de 1833, iba a convertirse en el alma del grupo de ministros anglicanos de Oxford. En torno a él y a su maestro Keble se hallaban el reverendo Bowden, Henry Wilberforce, Frederick Rogers, que iba a ser lord Blackford; William Gladstone, futuro primer ministro, y Matthew Arnold, poeta y pensador de alma ardiente, bajo las más frías apariencias. La sonrisa del grupo era Hurrel Froude, el más querido amigo de John-Henry, hijo de un arcediano inglés, pero que detestaba la iglesia establecida, demasiado mundana y complaciente. Froude, «espíritu genial, desbordante de ideas» —decía Newman—, temperamento de asceta y de lírico, para quien eran cosas parecidas poesía y plegaria, joven paladín de Dios, que moriría a los treinta y un años y cuya antología póstuma, los *Remansos*, está impregnada de resonancias católicas.

En ese grupo apasionado debía buscarse a los responsables del folleto de 1833. Y de los cuarenta y cinco que le siguieron. Ya uno, ya otro de los miembros del grupo aseguraban su redacción; pero Newman era el más celoso en aquella tarea. Eran tratadas todas las grandes cuestiones que podían arrastrar consecuencias religiosas graves, como la verdadera naturaleza de la Iglesia, sus relaciones con la tradición de los primitivos tiempos, su autoridad, sus relaciones con el gobierno, e igualmente las objeciones hechas con más frecuencia a ella y a sus ministros. También se ocupaban los miembros del grupo en la distribución de esos folletos, en visitar a los libreros y las casas de los ministros del culto, e incluso en hacer de vendedores ambulantes en las ferias. En menos de un año el «movimiento de los folletos» alcanzó tal importancia que ya no fue posible a los graves «churchmen» de la iglesia establecida considerarlo como un pasatiempo de jovenzuelos.

Pero, ¿podía proseguirse indefinidamente en la distribución de aquellas minúsculas hojas, cuya influencia —pasado el primer instante de sorpresa— podía no ser durable? ¿No había que trabajar más, profundizar en los temas abordados y hacer una obra seria? Esta era la opinión de Edward Bowerie Pusey, canónigo de la «Christ Church», el gran colegio de Enrique III, «The House», como se le llamaba en Oxford.

Mezcla de místico y emprendedor, Pusey persuadió a sus compañeros para que dieran a sus folletos más amplitud y un giro más dogmático. El mismo redactó algunos, y, a ejemplo suyo, Newman y Keble dieron más desarrollo a

sus escritos. «Fue Pusey —reconocería Newman— quien dio nombre, forma y personalidad a lo que, sin él, hubiera quedado informe.» Por sugerencia del canónigo se resolvió añadir a los tratados o folletos una «Biblioteca de los Padres», destinada a mostrar las relaciones del Movimiento con la Iglesia primitiva. Esa biblioteca —decía Newman— «haría correr un chorro de teología». Era el año 1836: el «Movimiento de Oxford», de tres años de edad tenía ya tan sólidas bases, que era imposible detenerlo. ¡Y sabe Dios que no le faltaron hostilidades! La jerarquía de la iglesia establecida mostrábase muy irritada: el 5 de mayo de 1836, todos los maestros de Oxford, reunidos en una especie de tribunal inquisitorial, votaron una solemne repulsa de las doctrinas de los jóvenes rebeldes. Los «liberales» se burlaban de sus pretensiones dogmáticas. Los «evangelistas» olían en ellos el odiado papismo. Tales ataques no proporcionaron placer alguno a Newman y sus compañeros, que aún se consideraban hijos de la iglesia de Inglaterra; pero tampoco les indujeron a cambiar de conducta. «¡Abandonar los opúsculos! —exclamaba el apasionado Froude—. ¡Mejor sería arrojar al mar a todos los Z'S!» Los Z'S eran, en su estilo, los «Old-Fashionad High Churchmen»; algo así como los «viejos esperpentos de la Alta Iglesia».

¡Papistas! La acusación lanzada contra ellos por los evangelistas les hería. Tanto más que había sido recogida, con creciente insistencia, por un reputado profesor de teología, por el nuevo Obispo de Oxford, sucesor del doctor Lloyd, por el Obispo de Chester y, muy pronto, por la voz casi unánime de todo el «Establishment». ¿Era verdad que, al esforzarse por reanimar la vida espiritual en su Iglesia, los jóvenes profetas de Oxford conducían a una «Revival of Popery»? Ellos no lo admitían. Por aquella época, el solo nombre de católico suscitaba en el ánimo de los leales súbditos de su Majestad un sentimiento de desdén. ¡Era tan poca cosa el catolicismo en Inglaterra! «En realidad —escribía más tarde Newman— no había Iglesia católica, ni siquiera comunidad católica, sino un escaso número de fieles a la vieja religión que pasaban, silenciosos y tristes, como recuerdo de lo que habían sido; algunos grupos de irlandeses que iban de acá para allá, a contratarse para las siegas; grupos de la misma raza en los arrabales y tugurios de la capital... Habían caído tan bajo, que el menosprecio dejaba lugar a la piedad.» A partir de la primavera de 1829 la ley los había «emancipado», es decir, les había vuelto sus derechos civiles, seguramente porque se sabía que nada podían hacer. Mas, ¿cómo imaginar que unos brillantes «Fellows» de Oxford pudieran tener algo de común con aquellos rústicos y mendigos?

Existían, empero, en el seno del anglicanismo, no pocas veleidades catolizantes. Las novelas de Walter Scott habían despertado interés por la Edad Media: por la católica Edad Media. Los «lakistas», Wordsworth, Coleridge y los demás, poetas de meditaciones solitarias, habían avanzado, sin saberlo, en el mismo sentido, por más que su religiosidad fuera muy vaga. Más seria fue la influencia de los sacerdotes emigrados durante la Revolución, que con su ejemplo probaron que se podía ser papista y testimonio de santidad. Entre los jóvenes de Oxford, la corriente «romanista» era evidente: su apasionado interés por los Padres de la Iglesia les conducía a una época en que aquélla no estaba aún desgarrada por el cisma: al estudiar aquellos textos, caían sobre el Breviario romano y lo admiraban.

Nada de esto les impedía creerse muy lejos de Roma. Es posible que ya no pensaran, como Newman en su adolescencia, que «el Papa era el Anticristo anunciado por Daniel, San Pablo y San Juan», y que toda la Iglesia católica no era más que «un cadáver». Su idea era más flexible; poco más o menos, Newman la formulaba así: «Entre el protestantismo y el romanticismo existe una *vía media* que hay que seguir, manteniendo contra el primero, la autoridad de los antiguos Padres y de la Tradición; y rechazando, contra el segundo, todo lo que en usos y doctrinas sea innovación.» Esa *vía media* sería la de la iglesia anglicana, renovada y reanimada por el «Movimiento de Oxford». Por lo demás, si la Iglesia romana —y la griega oriental— se reanimaba a su vez, habría «tres ra-

mas» en la verdadera Iglesia, cada una legítima en su sector.

Posición ambigua, cuya puerta falsa reconocería pronto el mismo Newman. Pero un alma leal no se aparta fácilmente de una comunidad en cuyo seno se ha despertado a la vida espiritual y en la que tiene sus tradiciones y amistades, aunque la juzgue con severidad y lucidez. Se necesitarán aún algunos años para que John-Henry Newman comprenda a qué necesaria meta le conduce su camino. Durante su viaje a Italia, con su amigo Froude, había pasado por Roma: y sintió animarse en él las viejas aversiones atávicas: «¡Ah, si Roma no fuera Roma! Bien veo que es imposible la unión: es la cruel Iglesia quien exige lo imposible, que nos condena por desobediencia, que desearía nuestra ruina y se gozaría en ella.» Ni los mismos encuentros con ingleses católicos (siempre muy acogedores) le hicieron cambiar de opinión: ni siquiera el de Nicolás Wiseman.

Era el rector —muy joven— del Colegio Inglés de Roma, abierto de nuevo, en 1818, por el Cardenal Consalvi. Enviado a los dieciséis años con una reducida colonia de irlandeses para repoblar aquel centro, antaño famoso, hizo en él estudios extraordinariamente brillantes y, apenas adulto, se impuso como especialista en las lenguas hebrea y siria. En 1833, cuando Newman y Froude pasaron por Roma, Wiseman enseñaba esa última materia en la «Sapientia», sin dejar de dirigir el Colegio. Y los dos jóvenes anglicanos, al entrevistarse con él, habían creído conversar simplemente con un especialista en cuestiones escrituristas, con un sabio profesor, más preocupado por la semántica y la filología semítica que por los problemas del apostolado, en lo que se equivocaron, engañados tal vez por la apariencia tranquila y modesta de su interlocutor.

Nicolás Wiseman[1] alimentaba en su corazón una gran inquietud muy parecida a la que ocupaba el alma de los dos jóvenes «oxonienses». Desde hacía meses se preguntaba si su verdadero deber era quedarse tranquilamente en Roma, mientras en Inglaterra se planteaban tantos problemas ardientes a la Iglesia. Uno de sus oyentes, Georges Spencer, hijo de un lord, convertido al catolicismo después de patéticas crisis anímicas,[1] le había dicho en términos vivos: «¿Qué hacéis aquí, enseñando el sirio, cuando hay tanto que hacer en Inglaterra? ¿No sería tarea más útil que formar a media docena de especialistas el devolver la dignidad a la pequeña y menospreciada grey católica?» El encuentro con Newman y Froude, acabó de orientarle. Si ellos no habían sacado nada de la entrevista, Wiseman, en cambio, dedujo una importante lección.[2] Oyéndoles hablar del «Movimiento de Oxford» había comprendido que era preciso responder a los anglicanos para rebatir sus falsas ideas acerca del catolicismo; y hasta adivinó que el camino comenzado por aquellos jóvenes de buena fe conduciría necesariamente a Roma.

Entonces, abandonando su colegio por un largo período, Nicolás Wiseman llegó a París en el momento preciso para oír a su amigo Lacordaire, que inauguraba las «Conferencias» de Notre-Dame. Aquel ejemplo acabó de decidirle. En Londres, en la Capilla Sarda, y después en Moorfields, pronunció también sus «conferencias» —o lecturas—, seguidas por un público distinguido y pronto muy interesado. Aquello era una sacudida al catolicismo inglés; O'Connell, el gran irlandés, propuso al joven orador fundar con él la *Dublin Review* (1836) para completar la acción emprendida en los medios intelectuales.

Pero Wiseman no había olvidado a los conmovedores muchachos que en Roma le hablaran de los esfuerzos de regeneración que realizaban

1. Nacido en Sevilla (España) en 1802, Nicolás Wiseman fue nombrado Rector del Colegio romano y Prelado de Su Santidad a los 26 años. Murió en 1865.

1. En medio de una vida bastante disoluta, fue llevado a la fe por una extraña visión que tuvo en la Opera de París durante la representación del *Don Juan*, de Mozart. Entonces se hizo pastor anglicano; después, desanimado por la debilidad dogmática de la iglesia establecida, pasó al catolicismo. En él haría un curioso papel de fermento.

2. «No he vacilado en creer —escribe a propósito de su encuentro con Newman y Froude— que empezaba para Inglaterra una era nueva.»

en su iglesia. Volvió a entrar en contacto con ellos, y cuando imprimió sus conferencias, envió la obra a Newman, que habló de ella con simpatía —aunque siguiera criticando a Roma y sus «suciedades supersticiosas»—. Vuelto, por algún tiempo, a su colegio romano, Wiseman resolvió abordar de frente aquella posición del «Movimiento de Oxford» y denunciar su error.

Fue entonces, en 1839, cuando apareció en la *Dublin Review* un artículo de tono histórico, pero de intención apologética. Se hablaba en él de los «donatistas», aquellos puritanos del siglo IV, a los que combatiera San Agustín. También ellos habían tenido la pretensión de constituir una Iglesia nueva, también habían soñado con un Cristianismo renovado. Pero, ¿a dónde llegaron? A la herejía. Y el gran Obispo de Hipona les había opuesto el «principio de exclusión» que determina la conducta de cuantos quieren actuar solos, fuera del marco de la Santa Iglesia, guardiana del sagrado depósito. No seguir en comunión con Roma y con el universo católico es condenarse al cisma y al error doctrinal. ¿No ocurría lo mismo con la iglesia anglicana? ¿No eran los renovadores de Oxford otra cosa que donatistas de los tiempos actuales?

Aquel golpe daba en pleno corazón a Newman. Ejercía éste entonces una autoridad extraordinaria sobre la juventud anglicana. Muchos espíritus se le confiaban: y el más petulante del grupo, Ward, cuando se le preguntaban cuáles eran sus convicciones, respondía: «Credo in Newman.» Al pie del púlpito de Santa María, de Oxford, el auditorio se apretujaba más numeroso cada domingo. De haberlo querido, Newman hubiera podido fundar, como Fox o Wesley, «su iglesia»: otro cuaquerismo, otro metodismo...

Pero cuanto más avanzaba tanto más crecía su angustia. ¿Podía sostenerse la *vía media*? ¿Sería legítima la iglesia de Inglaterra, su iglesia, aunque fuera renovada? ¿Poseía los atributos de la verdadera legitimidad, la catolicidad y la sucesión apostólica esa iglesia nacional fundada por un Rey? Una breve frase de San Agustín, citada por Wiseman en su artículo, penetró en él con una fuerza que nunca había experimentado: *Securus iudicat orbis terrarum:* esa frase era para él como el «*Turn again Whittington* de los carillones de Londres o como el *Tolle, lege!* que determinó a San Agustín».

Todos los golpes cumplen su objetivo en aquellos a quienes Dios mismo apunta. La instalación en Jerusalén, por parte del Gobierno de su Majestad, de un obispo anglicano que controlara todos los protestantismos, arruinó su teoría de las «tres ramas»; aquello era un acto de cisma que «protestantizaba» oficialmente al anglicanismo. Vino después la condena formal, por los teólogos de la iglesia establecida, del tratado —el noventa y dos— en que había intentado mostrar que los treinta y nueve artículos eran conciliables con la enseñanza católica. ¿Todo le llevaba hacia el mismo camino?

«Como miembro de la iglesia anglicana —reconocería después—, me hallaba entonces como en un lecho de agonía.» Retirado a Littlemore, anejo de su parroquia, perseguido hasta en aquella soledad por sus adversarios, que le acusaban de preparar la fundación de un convento papista, fue arrancándose, lenta y dolorosamente, de lo que pareciera hasta entonces la esperanza de su vida. Por última vez, habló en Santa María de Oxford: el tema fue «La separación de los amigos», y su sermón concluyó en lágrimas. Encerrado en su retiro, luchó aún durante meses, por más de dos años, contra sí mismo y contra sus últimas objeciones. Todo le llamaba hacia Roma. Pero la Iglesia romana del siglo XIX, ¿era la de los Padres, la de San Agustín y San Ambrosio? El Primado del Papa, las indulgencias, la devoción a la Virgen y el culto a los santos, ¿no eran cosas añadidas después? Su genio —o el Espíritu Santo— le dictó la respuesta: la Iglesia no es un monumento erigido una vez por todas, un bloque inmutable y como fosilizado de fórmulas, a las que estuviera prohibido añadir una coma. Es una realidad viva y que, como todo lo que vive, evoluciona. En una Iglesia legítima, que ha recibido de Cristo una autoridad infalible, es normal y también legítimo que el dogma se precise y desarrolle. Tal fue la tesis del libro definitivo que Newman publicó en 1845: *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, verdadero «dis-

curso del método» del catolicismo moderno, cuya importancia no se ha calculado todavía.

Ahora las objeciones se habían desvanecido. Y Newman se demostraba a sí mismo la necesidad de someterse, de volver a la obediencia de una sola autoridad. La última frase del *Ensayo* era la cita del sublime canto de Simeón: «Nunc dimittis servum tuum Domine...» Pidió al preboste de Oriel que le borrara de la lista de «Fellows». Después, el 8 de octubre de 1845, en su retiro de Littlemore, y en las manos de un pasionista, el Padre Dominic, «hombre sencillo y santo, que gozaba de gran poder», al que había rogado que acudiera, sin explicarle el motivo, pronunció la solemne fórmula de abjuración. Tan turbado y conmovido, que salió del oratorio tambaleándose.

Aquella fecha de 8 de octubre de 1845 sería capital para el catolicismo inglés. Gladstone, escribe: «Nunca, desde la Reforma, la Iglesia romana había alcanzado mayor victoria.» La seriedad con que se había obrado aquella conversión, su carácter doloroso, el prestigio intelectual y espiritual de Newman, su influencia en la juventud, todo contribuía a hacer de ello un acontecimiento. Muchos de sus íntimos le imitaron inmediatamente: algunos, incluso, le precedieron en pocos días. Dalgairns, Saint-John, Starton, el fogoso Ward, arrodillándose como él ante el hijo de San Pablo de la Cruz. Seguiríanles otros, y entre ellos, Faber, que se convirtió —en frase suya— «para no morir de hambre», y que llegaría a ser uno de los maestros de la espiritualidad inglesa; y Ullathorne, futuro colaborador de Wiseman. En menos de un año hubo más de trescientas conversiones, todas de intelectuales, de profesores, de teólogos, de hombres conocidos por la seriedad de su evolución. La iglesia establecida se sintió sacudida en sus cimientos.

Pero aún le aguardaba otro golpe. Ante la borrasca desencadenada, la jerarquía del «Establishment» buscó a un hombre capaz de replicar a Newman, y especialmente de refutar el deplorable *Ensayo*. Para ello escogió a Henry Manning (1808-1892), arcediano de Chichester, pastor de conocido celo, gran espíritu, alma de apóstol, que desde el fallecimiento de su esposa vivía como un anacoreta, y cuya influencia era segura. Manning había seguido de cerca el «movimiento de los folletos», y sin estar directamente asociado a él, experimentaba viva simpatía. También él había pensado que la *vía media* era buena, la de la iglesia anglicana regenerada. Pero a medida que fue leyendo, pluma en mano, el libro de Newman, sintióse conquistado por sus argumentos. Dos escándalos que por entonces turbaron a la iglesia establecida acabaron de apartarle de ésta: el nombramiento para una diócesis de cierto teólogo de Oxford, conocido por su liberalismo, próximo al librepensamiento; y la descarada intervención del Consejo privado de la Reina, tribunal laico, en un asunto que oponía a un «clergyman» a su Obispo. Durante cinco años dudó Manning, buscando dónde estaba su deber, en situación tan dolorosa y «agónica» como la pasada por Newman. Por último, el 6 de abril de 1851, en unión de su amigo Hope, abjuraba también en manos de un jesuita.

Tal fue, para no salir de sus aspectos puramente espirituales, la aventura del «Movimiento de Oxford». Esa sucesión de combates espirituales, ese encadenamiento de influencias y reacciones constituyen un conjunto tan extraordinario, un ejemplo tan sorprendente de fluir sobrenatural, que apenas se resiste a la tentación de compararlo con el primer Port-Royal, con el Port-Royal de antes de la rebelión y la ruptura, cuando un grupo de conciencias sinceras buscaba con gemidos la verdad del mensaje y la gloria de Dios. Escribióse entonces una admirable página de la Historia de la Iglesia, en la que un católico no piensa sin emoción.

Prosiguió esa página con un capítulo cuyos episodios no fueron, tal vez, igualmente felices, pero cuya grandeza, en definitiva, no es desigual. Newman, por consejo de Wiseman (a quien quiso hacer homenaje de su conversión), se dirigió a Roma, donde recibió el sacerdocio, y volvió a Inglaterra para establecer, en Birmingham, un Oratorio, en la línea del de San Felipe Neri; después dejóse persuadir para ir a Irlanda a asumir el cargo de rector de la nueva Universidad de Dublín; labor administrativa para la que no le calificaba su sensibilidad y en

la que fracasó. Vuelto al convento de Birmingham, reanudó la actividad para la que él estaba más preparado: pensar, escribir, dar testimonio. Fue entonces cuando, exaltada el alma por las pruebas, afinado más aún el espíritu por tantos años de meditación, dispuso esa apologética de estilo nuevo que debía expresarse en su *Gramática del asentimiento*, primera manifestación de existencialismo cristiano, que busca, más allá de las palabras, las ideas y los conceptos, la realidad viva de Dios, que enseña al alma a darse del todo en cada acto de la vida. Encuentra entonces esa fórmula insuperable desde tantos puntos de vista: «No hay más que dos absolutos, dos evidencias: Yo y mi Creador.» [1]

En cuanto a Manning, que no tardó en representar en la Iglesia católica, a la que había vuelto, un papel de primer plano, también se hizo sacerdote: en dos meses recibió todas las órdenes, celebró su primera misa, en presencia del Padre Ravignan, y se ofreció para una obra práctica de apostolado. Pero, a pesar de la apariencia absolutamente espiritual que le daba su bello y fino rostro de rasgos demacrados, era tan excelente administrador como malo lo era Newman. Colaborador de Wiseman, fundador del Instituto Misionero de los Oblatos de San Carlos, superior del Seminario de San Edmundo, sucedió (1865) a Wiseman en la sede de Westminster; ya que, como se sabe, consagrando la renovación de la Iglesia católica en Inglaterra, Pío IX había restablecido, en 1850, la jerarquía en aquel reino, haciendo a Wiseman Arzobispo de Westminster y Cardenal.

Puede dejarse a un lado —pues no es esencial en el plano de las almas— la organización (desde luego necesaria) que Manning dio a la Iglesia católica de Inglaterra. Se pueden pasar por alto, sobre todo, las tiranteces surgidas en el seno de aquella rejuvenecida Iglesia, señales indudables de su vitalidad y vigor: entre los «antiguos católicos» y los recién llegados, entre los del pueblo y los intelectuales, incluso entre Newman y Manning, a propósito de los métodos de apostolado o, de modo más general, acerca de la actitud que había de adoptarse frente al mundo moderno y a las almas por conquistar; más tarde, acerca de la Infalibilidad Pontificia y del Concilio Vaticano. Estos pequeños incidentes no impidieron que el catolicismo conociera en Inglaterra un desarrollo que no ha cesado desde entonces. La situación había cambiado a su favor. El término católico no era ya sinónimo de pobre campesino irlandés: podía ser también intelectual de primer orden, un teólogo, un filósofo y hasta un aristócrata, puesto que ocurrían muchas conversiones incluso en la nobleza más cerrada.

Indudablemente, el impulso no fue tan grande como para llevar a la Iglesia católica (cosa que tantos soñaban), a toda la iglesia establecida e incluso a la Alta Iglesia. Numerosos de los promotores del «Movimiento de Oxford» permanecieron en el protestantismo. Keble, Morley y sobre todo Pusey, que siguió la *vía media* hasta fundar una nueva iglesia, la de los «ritualistas», y que había de ser uno de los obstáculos mayores para la reconciliación con Roma, al tiempo de las negociaciones que precedieron al Concilio Vaticano. Pero era ya inmenso el hecho de que el catolicismo hubiera dejado de ser esa religión de segunda fila, esa grey desdeñada y ese cuerpo sin vida que era aún en 1830, según los anglicanos.[1]

¿Estaba muerta, o moribunda, como escribían los Heine, los Feuerbach, los Renan, esa Iglesia que suscitaba semejantes movimientos de almas? «¡Cuán justa y consoladora eres, oh Iglesia de Roma —cantaba Newman—, constante en la guardia de las Mansiones de Dios!» Y aún no hemos dejado de oír tales acentos...

"Cuales son los sacerdotes, tales son los pueblos"

Así ardía en altísimas llamas el fuego de Cristo en muchos sectores del Occidente cristiano. Pero había otras señales. Y ante todo, la

1. León XIII reconocerá los méritos de Newman, creándole Cardenal en 1879.

1. Otras causas menos importantes intervinieron también en el desarrollo del catolicismo inglés.

más importante, aquella en que se reconoce siempre la vitalidad de la Iglesia. «Cuales son los sacerdotes, tales son los pueblos» —había dicho en otro tiempo *Monsieur* Vincent—. La fórmula que harán suya muchos émulos suyos no dejaba de ser verdadera; ni ha dejado nunca de serlo. Ahora bien, en conjunto, el clero del siglo XIX merece nuestro respeto y admiración.

Mala era la situación al salir de la gran crisis revolucionaria. Sobre todo en Francia, donde la persecución le había asestado golpes terribles, el clero disminuyó en cerca de un tercio. Más de cinco mil parroquias quedaban sin pastor. El abate Rohrbacher, historiador, cuenta que en sus comienzos tuvo que atender a siete. De doce mil Vicariatos, sólo cinco mil estaban provistos. Y como desde 1789 no había habido más que seis mil ordenaciones, el envejecimiento era evidente. En otros países, donde las estadísticas parecen más favorables, la realidad estaba lejos de ser satisfactoria. En muchos lugares las guerras napoleónicas habían proporcionado graves golpes al clero, a sus instrumentos de acción y a sus vocaciones. Incluso donde no había disminuido la cantidad, no progresaba la calidad; demasiada rutina, demasiado conformismo y, con frecuencia, demasiada comodidad. En todas partes era evidente el desdén por cualquier esfuerzo intelectual: hablando con franqueza, existía una gran incultura. Stendhal, mostrándonos a Julián Sorel aborrecido en el seminario de Besançon porque es inteligente e inclinado al estudio, llega evidentemente a la caricatura. Pero Lamennais, que conocía bien las cosas internas del clero, podrá decir: «Nunca el clero, tomado en conjunto, ha sido tan ignorante.»

Notable fue la reacción contra tal estado de cosas. Inicióse ya en el Imperio, en el que el Cardenal Fesch se dedicó a la creación de seminarios con un ardor que divertía a su imperial sobrino; también Pío VII, en medio de todas las dificultades de su cautividad ligur, escribía a los obispos de Italia que ésa era su primera obligación. Y aumentó en vigor cuando las circunstancias se hicieron más favorables. Ninguno de los Papas de aquel período dejó de impulsar y ayudar a la creación de seminarios. Muchos fueron los prelados para quienes era aquél el mayor cuidado; por distantes que estuvieran entre sí Monseñor Pie y Monseñor Dupanloup se encontraban en este terreno. En Maguncia, donde, a comienzos de siglo, el abate Liebermann, alsaciano, restauró la gran tradición de los seminarios de los tiempos clásicos, será, entre otras, una de las principales tareas de Monseñor Ketteler el desarrollarlos. ¡Cuántos fundadores de congregaciones proponen a sus hijos ese ideal: formar sacerdotes, muchos y buenos sacerdotes! Saint-Sulpice, en París, se reorganiza a principios de siglo, y bajo la dirección de M. Hamon, alcanza buen desarrollo.

Los resultados de aquellos múltiples esfuerzos son evidentes. En el país más afectado por la crisis, Francia, el déficit desaparece desde 1825; el movimiento es inverso. Hacia 1850 todos los curatos están cubiertos, lo mismo que los vicariatos; en 1870 los efectivos totales del clero llegan a 56 000. Lo que no impide que algunos obispos, como Monseñor Dupanloup, muestren inquietud: «Faltan sacerdotes; las vocaciones están en crisis»; lo que ocurre es que las nuevas obras y la acrecentada piedad de los fieles amplían considerablemente el campo del apostolado, lo que no constituye, en sí, un hecho del que haya que lamentarse. En Italia, el clero pasa de los 50 000 en 1815 a casi los 70 000 individuos en 1870; hay incluso un exceso. Análoga es la situación en España. En Alemania el progreso es idéntico al visto en Francia. El clero es numeroso, está cerca de su grey y es muy activo.

En este cuadro hay una sombra que, por lo demás, es común a toda la Iglesia. ¿No se aísla el clero demasiado del mundo, de ese mundo tal cual es? Por reacción contra las excesivas libertades del tiempo de crisis, por cuidado de la disciplina, ¿no se prepara en exceso a los sacerdotes a vivir en un mundo cerrado, sin ventanas a la vida real de los hombres? ¡Eso no es verdad en todos los casos: no puede decirse que un Padre Chevrier prepara a sus sacerdotes de El Prado para encerrarse en sí mismos, ni que San Juan Bosco hace lo mismo con los salesianos! Y, aunque formado en la estricta disciplina sulpiciana, Juan María Vianney no se recluye en

la que fracasó. Vuelto al convento de Birmingham, reanudó la actividad para la que él estaba más preparado: pensar, escribir, dar testimonio. Fue entonces cuando, exaltada el alma por las pruebas, afinado más aún el espíritu por tantos años de meditación, dispuso esa apologética de estilo nuevo que debía expresarse en su *Gramática del asentimiento*, primera manifestación de existencialismo cristiano, que busca, más allá de las palabras, las ideas y los conceptos, la realidad viva de Dios, que enseña al alma a darse del todo en cada acto de la vida. Encuentra entonces esa fórmula insuperable desde tantos puntos de vista: «No hay más que dos absolutos, dos evidencias: Yo y mi Creador.» [1]

En cuanto a Manning, que no tardó en representar en la Iglesia católica, a la que había vuelto, un papel de primer plano, también se hizo sacerdote: en dos meses recibió todas las órdenes, celebró su primera misa, en presencia del Padre Ravignan, y se ofreció para una obra práctica de apostolado. Pero, a pesar de la apariencia absolutamente espiritual que le daba su bello y fino rostro de rasgos demacrados, era tan excelente administrador como malo lo era Newman. Colaborador de Wiseman, fundador del Instituto Misionero de los Oblatos de San Carlos, superior del Seminario de San Edmundo, sucedió (1865) a Wiseman en la sede de Westminster; ya que, como se sabe, consagrando la renovación de la Iglesia católica en Inglaterra, Pío IX había restablecido, en 1850, la jerarquía en aquel reino, haciendo a Wiseman Arzobispo de Westminster y Cardenal.

Puede dejarse a un lado —pues no es esencial en el plano de las almas— la organización (desde luego necesaria) que Manning dio a la Iglesia católica de Inglaterra. Se pueden pasar por alto, sobre todo, las tiranteces surgidas en el seno de aquella rejuvenecida Iglesia, señales indudables de su vitalidad y vigor: entre los «antiguos católicos» y los recién llegados, entre los del pueblo y los intelectuales, incluso entre Newman y Manning, a propósito de los métodos de apostolado o, de modo más general, acerca de la actitud que había de adoptarse frente al mundo moderno y a las almas por conquistar; más tarde, acerca de la Infalibilidad Pontificia y del Concilio Vaticano. Estos pequeños incidentes no impidieron que el catolicismo conociera en Inglaterra un desarrollo que no ha cesado desde entonces. La situación había cambiado a su favor. El término católico no era ya sinónimo de pobre campesino irlandés: podía ser también intelectual de primer orden, un teólogo, un filósofo y hasta un aristócrata, puesto que ocurrían muchas conversiones incluso en la nobleza más cerrada.

Indudablemente, el impulso no fue tan grande como para llevar a la Iglesia católica (cosa que tantos soñaban), a toda la iglesia establecida e incluso a la Alta Iglesia. Numerosos de los promotores del «Movimiento de Oxford» permanecieron en el protestantismo. Keble, Morley y sobre todo Pusey, que siguió la *vía media* hasta fundar una nueva iglesia, la de los «ritualistas», y que había de ser uno de los obstáculos mayores para la reconciliación con Roma, al tiempo de las negociaciones que precedieron al Concilio Vaticano. Pero era ya inmenso el hecho de que el catolicismo hubiera dejado de ser esa religión de segunda fila, esa grey desdeñada y ese cuerpo sin vida que era aún en 1830, según los anglicanos.[1]

¿Estaba muerta, o moribunda, como escribían los Heine, los Feuerbach, los Renan, esa Iglesia que suscitaba semejantes movimientos de almas? «¡Cuán justa y consoladora eres, oh Iglesia de Roma —cantaba Newman—, constante en la guardia de las Mansiones de Dios!» Y aún no hemos dejado de oír tales acentos...

"Cuales son los sacerdotes, tales son los pueblos"

Así ardía en altísimas llamas el fuego de Cristo en muchos sectores del Occidente cristiano. Pero había otras señales. Y ante todo, la

1. León XIII reconocerá los méritos de Newman, creándole Cardenal en 1879.

1. Otras causas menos importantes intervinieron también en el desarrollo del catolicismo inglés.

más importante, aquella en que se reconoce siempre la vitalidad de la Iglesia. «Cuales son los sacerdotes, tales son los pueblos» —había dicho en otro tiempo *Monsieur* Vincent—. La fórmula que harán suya muchos émulos suyos no dejaba de ser verdadera; ni ha dejado nunca de serlo. Ahora bien, en conjunto, el clero del siglo XIX merece nuestro respeto y admiración.

Mala era la situación al salir de la gran crisis revolucionaria. Sobre todo en Francia, donde la persecución le había asestado golpes terribles, el clero disminuyó en cerca de un tercio. Más de cinco mil parroquias quedaban sin pastor. El abate Rohrbacher, historiador, cuenta que en sus comienzos tuvo que atender a siete. De doce mil Vicariatos, sólo cinco mil estaban provistos. Y como desde 1789 no había habido más que seis mil ordenaciones, el envejecimiento era evidente. En otros países, donde las estadísticas parecen más favorables, la realidad estaba lejos de ser satisfactoria. En muchos lugares las guerras napoleónicas habían proporcionado graves golpes al clero, a sus instrumentos de acción y a sus vocaciones. Incluso donde no había disminuido la cantidad, no progresaba la calidad; demasiada rutina, demasiado conformismo y, con frecuencia, demasiada comodidad. En todas partes era evidente el desdén por cualquier esfuerzo intelectual: hablando con franqueza, existía una gran incultura. Stendhal, mostrándonos a Julián Sorel aborrecido en el seminario de Besançon porque es inteligente e inclinado al estudio, llega evidentemente a la caricatura. Pero Lamennais, que conocía bien las cosas internas del clero, podrá decir: «Nunca el clero, tomado en conjunto, ha sido tan ignorante.»

Notable fue la reacción contra tal estado de cosas. Inicióse ya en el Imperio, en el que el Cardenal Fesch se dedicó a la creación de seminarios con un ardor que divertía a su imperial sobrino; también Pío VII, en medio de todas las dificultades de su cautividad ligur, escribía a los obispos de Italia que ésa era su primera obligación. Y aumentó en vigor cuando las circunstancias se hicieron más favorables. Ninguno de los Papas de aquel período dejó de impulsar y ayudar a la creación de seminarios. Muchos fueron los prelados para quienes era aquél el mayor cuidado; por distantes que estuvieran entre sí Monseñor Pie y Monseñor Dupanloup se encontraban en este terreno. En Maguncia, donde, a comienzos de siglo, el abate Liebermann, alsaciano, restauró la gran tradición de los seminarios de los tiempos clásicos, será, entre otras, una de las principales tareas de Monseñor Ketteler el desarrollarlos. ¡Cuántos fundadores de congregaciones proponen a sus hijos ese ideal: formar sacerdotes, muchos y buenos sacerdotes! Saint-Sulpice, en París, se reorganiza a principios de siglo, y bajo la dirección de M. Hamon, alcanza buen desarrollo.

Los resultados de aquellos múltiples esfuerzos son evidentes. En el país más afectado por la crisis, Francia, el déficit desaparece desde 1825; el movimiento es inverso. Hacia 1850 todos los curatos están cubiertos, lo mismo que los vicariatos; en 1870 los efectivos totales del clero llegan a 56 000. Lo que no impide que algunos obispos, como Monseñor Dupanloup, muestren inquietud: «Faltan sacerdotes; las vocaciones están en crisis»; lo que ocurre es que las nuevas obras y la acrecentada piedad de los fieles amplían considerablemente el campo del apostolado, lo que no constituye, en sí, un hecho del que haya que lamentarse. En Italia, el clero pasa de los 50 000 en 1815 a casi los 70 000 individuos en 1870; hay incluso un exceso. Análoga es la situación en España. En Alemania el progreso es idéntico al visto en Francia. El clero es numeroso, está cerca de su grey y es muy activo.

En este cuadro hay una sombra que, por lo demás, es común a toda la Iglesia. ¿No se aísla el clero demasiado del mundo, de ese mundo tal cual es? Por reacción contra las excesivas libertades del tiempo de crisis, por cuidado de la disciplina, ¿no se prepara en exceso a los sacerdotes a vivir en un mundo cerrado, sin ventanas a la vida real de los hombres? ¡Eso no es verdad en todos los casos: no puede decirse que un Padre Chevrier prepara a sus sacerdotes de El Prado para encerrarse en sí mismos, ni que San Juan Bosco hace lo mismo con los salesianos! Y, aunque formado en la estricta disciplina sulpiciana, Juan María Vianney no se recluye en

la meditación solitaria. Pero es verdad que, en conjunto, quienes entonces tienen la misión de educar a las jóvenes generaciones del clero, se preocupan más de formar sacerdotes dignos y piadosos, «muy espirituales», capaces de resolver los casos de conciencia de sus penitentes, de celebrar correctamente la misa y administrar los sacramentos, lo mismo que de preparar a sus ilustres alumnos, incluso en las ciencias eclesiásticas. Hasta San Sulpicio, que acaudilla la formación sacerdotal, cede a esa pendiente; el manual de Tronson sigue en uso; y allí se vive —dice Renan— tan «separado del tiempo presente como si lo rodearan tres mil leguas de silencio». Esa corriente durará bastante. Pero, ¿no presenta más que aspectos reprobables?

El gran hecho de todo ese período es la indiscutibilidad de la calidad propiamente espiritual del clero. Esto es comprobable en las más altas esferas. No hay un solo Pontífice de esa época criticable en tal aspecto: Pío VI, cuyos comienzos en el Pontificado —demasiado felices— no parecieron muy edificantes, mostró en el martirio del término de su vida una grandeza que lo transfigura; Pío VII, el monje Chiaramonti, es, sobre el trono de San Pedro (ese trono tan agitado), el piadoso benedictino que hubiera preferido seguir siéndolo; León XII es un austero asceta, pero también hombre de insuperable caridad; el bondadoso Pío VIII, un ser piadoso y devoto; Gregorio XVI, el camaldulense, otro monje bajo la tiara; en cuanto a Pío IX, el «abogado del diablo», en el proceso de su beatificación (que, sin duda, no tardará en abrirse) le reprochará la presencia, a su lado, de Antonelli; pero los promotores de su causa tendrán excelente ocasión de mostrar sus virtudes y méritos como hombre privado tanto que como pastor.

Dando tal ejemplo el Obispo de Roma, es natural que el Episcopado sea, en general, de calidad. Los titulares de las diócesis son designados según diversos sistemas, sea por libre elección del Papa, en Italia y Bélgica; sea por presentación de los jefes de Estado, en los países regidos por un Concordato; sea por elección capitular, como en Holanda, en Suiza y en parte de Alemania; sea —en Norteamérica— por una propuesta de nombres: sea cual fuere el modo de designación, la intervención de Roma es, en fin de cuentas, decisiva y ya no se discute. Y, en general, se ejerce para hacer llegar a la mitra a hombres que proceden de todas las clases sociales, a veces a los más humildes; hombres verdaderamente religiosos y auténticos pastores.

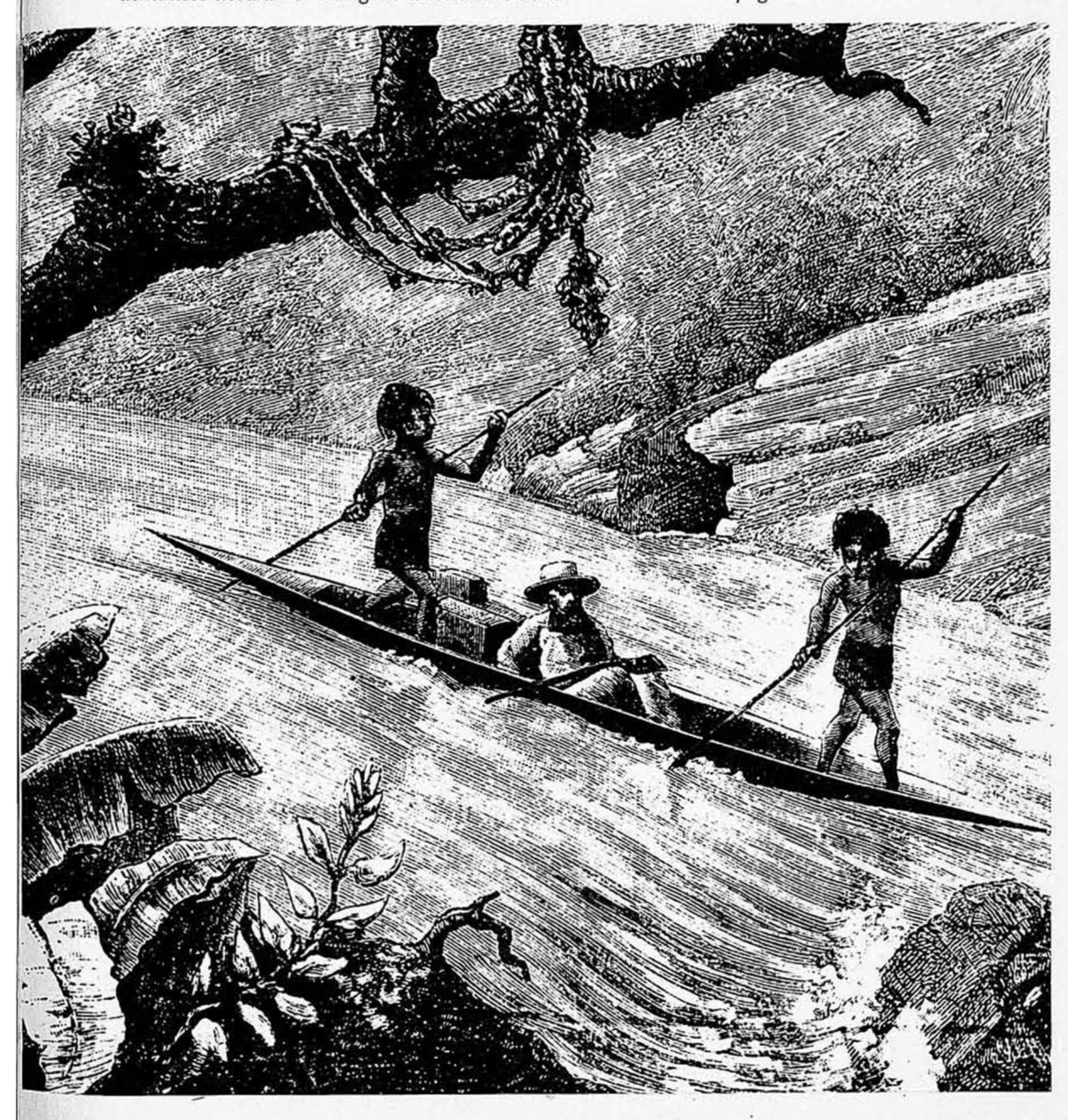
Durante mucho tiempo se ha repetido que los obispos del siglo XIX estaban demasiado ligados a la política y a los intereses de partido y de clase; hasta cuando ese juicio es, en cierta medida, justificado, no permite prejuzgar las cualidades propiamente espirituales de esos hombres que, en su mayoría, mantuvieron muy alto el sentido de la espiritualidad. Hay en el siglo XIX una pastoral episcopal cuya importancia apenas comenzamos a medir ahora.[1] Un hombre como el Cardenal Pie aparecía verdaderamente como un alma sobrenatural y un apóstol, en la misma medida que como luchador lleno de combatividad. Hay santidad en él como en un Monseñor Affre, un Monseñor Darboy, como la hay en un Wiseman, un Newman, un Zu Droste-Vischering, un Pacca y tantos otros, comprendidos los obispos emprendedores que ya hemos visto en acción en Estados Unidos; un Cheverus, un Flaget, un Bruté, y esos Vicarios apostólicos de los vastos y heroicos territorios de Misión.

A decir verdad, todo el clero está en constante perfeccionamiento. No conviene, sin duda, limitarse a un cuadro idílico. Hay aún países católicos en los que algunos de sus elementos están lejos de ser ejemplares, sobre todo, en cuanto a la observancia del sexto y noveno mandamientos: pero son excepción. El canónigo Aubert, poco inclinado al panegírico, observa con justicia: [2] «El alza sensible del nivel espiritual del clero es uno de los aspectos menos es-

1. El R. P. Broutin, especialista en materia pastoral episcopal del siglo XIX, ha iniciado este estudio a propósito del Cardenal Pie, en un sugestivo artículo de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (enero, 1959). También hay mucho que aprovechar sobre este tema en el libro de Sévrin sobre Monseñor Clausel de Montals.

2. En su libro sobre el Pontificado de Pío IX, t. XXI del Fliche y Martin.

Con la ayuda activa de Pío IX, la Iglesia de América Latina emprende su reforma e inicia una nueva marcha adelante. Las misiones ecuatorianas de los dominicos llevarán el evangelio a los indios de las regiones más apartadas. Aquí vemos a un Padre, conducido por dos indios, en piragua, de Banos a Canelos. (Grabado de Pinto).
Archivos de Propaganda Fide.



pectaculares y más importantes de la Historia de la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XIX.» Numerosas causas explican este hecho. La Revolución, «al cribar al clero», según la frase de José de Maistre, ha eliminado la mayor parte de los elementos dudosos y ha impuesto la fuerza del ejemplo. ¿Cómo olvidar el sacrificio de los que murieron mártires, bajo la cuchilla de la guillotina o en las barcazas de Rochefort, o, por ejemplo, la admirable historia del párroco Noel Pinot, ejecutado en Angers, que, revestido por burla de los ornamentos sacerdotales, recitaba al llegar ante la fatal máquina el *Introito ad altare Dei* de la misa? Grupos sacerdotales y laicos no dejaron de trabajar en la mejora del clero: la Congregación, a comienzos del período; institutos como los creados por Monseñor Pianelli, en Bobbio, o por Juan María de Lamennais, hermano de Felicidad; y más tarde, por el Padre Chevrier, Manning y otros. La acción de los seminarios restaurados y renovados se hace sentir cada vez más fuerte, sobre todo a partir de 1850. San Sulpicio, en Francia, es, desde ese punto de vista, decisivo. Existe también la emulación con el clero regular, cuya prodigiosa proliferación veremos, que actúa como un fermento; la creciente influencia de la Compañía de Jesús, la de benedictinos y dominicos, restaurados, son profundas en el clero francés y contribuyen a darle tono...

Así queda establecido ese clero, tal y como lo conocemos hoy, en la mayoría de los países católicos, merecedor de respeto.[1] Mucho más disciplinado que el antiguo, sobre todo en países, como Francia e Italia, en que los párrocos no son inamovibles, vigilado de cerca por los obispos que, por orden de Roma, multiplican sus visitas, a fin de desarrollar el celo y el espíritu sacerdotales; ese clero nuevo es serio, sólido, consciente de su responsabilidad, impulsado con frecuencia a los más altos ideales. Ha desaparecido el abate cortesano; cada vez es más raro el sacerdote mundano que brilla en los salones; el erudito cómodamente instalado en sus beneficios y que no se ocupa más que de sus queridos estudios, y el cura rural, de costumbres fáciles y plebeyas. En muchas diócesis los Retiros espirituales (a veces mensuales), las prácticas de piedad regulares, la meditación diaria mejoran la calidad sobrenatural. ¿Es el sacerdote solamente ese «funcionario fiel en su seguridad, paciente, atento a las consignas, cumplidor correcto de su deber solitario y monótono», de que nos habla Taine? Cada vez se le ve más preocupado por el apostolado, entregado sin reserva, en el ámbito de la parroquia, a la propagación del Reino de Dios y a la práctica de la Caridad de Cristo. La célebre frase del Padre Chevrier adquiere categoría de máxima: «El sacerdote es un hombre devorado.» Es necesario que se entregue sin límites a su pequeña grey, si quiere ser fiel a las exigencias de su vocación: así lo entienden buen número de sacerdotes. Y como ese esfuerzo diario es inmenso y difícil, y exige fuerzas sobrehumanas, se inicia un movimiento para unir a los sacerdotes en el apoyo fraterno y, ante todo, en la oración, como hacen, desde 1861, los Sacerdotes del Santísimo Sacramento, del Padre Eymard; la Unión Apostólica, del abate Lebeurier; la Sociedad de Sacerdotes de San Francisco de Sales, del abate Chaumont; la «Associatio perseverantiae sacerdotalis», del abate austríaco Müller; las agrupaciones del «Convitto» turinés, de Don Guala y don Cafasso, y, al término de nuestro período, el experimento de vida en común, puesto en marcha por Dom Gréa.

Por supuesto, es imposible una selección entre tantos y tantos excelentes sacerdotes. ¡Cuántos no han sido conocidos más que por Aquél que penetra las entrañas y los corazones! Todos los países de la catolicidad podrían añadir nombres a este elenco: la Italia, de Rosmini y Cottolengo; la Alemania, de Sailer; la España, de Balmes; la Francia, del simpático Juan María de Lamennais; del apóstol ciego, Monseñor De Ségur, uno de los más grandes maestros de espíritu de su tiempo; del Padre Chevrier, que tan admirablemente supo formular el ideal de sacerdote; del abate Perreyve (1831-1865), figura luminosa, cuyos sermones entusiasmaron a los estudiantes, y que murió en ple-

1. Recordemos la frase de Renan: «He vivido diez años entre sacerdotes, y no he conocido más que buenos sacerdotes.»

na juventud, a los treinta y cuatro años de edad. Pero, ¿no es vana en definitiva toda enumeración, puesto que es precisamente el siglo XIX el que vio nacer, crecer y morir a aquél a quien la Iglesia reconocería oficialmente como tipo de sacerdote y modelo de todos: Juan María Vianney, Cura de Ars?

Juan María Vianney, Cura de Ars

Al atardecer del martes 9 de febrero de 1818, Antonio Givre, pastor de dieciséis años. que guardaba sus ovejas en la landa de Dombes, tuvo un singular encuentro, cuyo recuerdo conservaría toda su vida. Caía la noche, encendíanse ya las luces en las ventanas de las casas, agrupadas a unos cientos de metros más allá de un barranco. De la parte de la carretera que lleva a Lyón llegó un ruido; el pastor se volvió a mirar: a grandes zancadas de hombre avezado al campo se acercaba un sacerdote, acompañado de una anciana mujer tocada con una cofia; tras ellos seguía un carruaje tambaleante, cargado de enseres y objetos confusos, entre los que podían distinguirse las tablas de una cama. El sacerdote llamó al muchacho y le preguntó si aún estaban lejos de una aldea llamada Ars. Antonio señaló con un movimiento del brazo el modesto caserío abrazado por el crepúsculo. «Qué pequeño es» —murmuró el sacerdote—. Acto seguido se arrodilló. Oró silenciosa y espaciadamente; tenía la mirada fija en el grupo de casas, y rezó con un fervor, con una atención extraordinaria: hubiérase dicho que aquel hombre veía cosas de las que los demás no tenían idea alguna. Levantándose volvió sus ojos hacia el muchacho y, con sencillez, le dijo: «Tú me has mostrado el camino de Ars; yo te mostraré algún día el del cielo.» [1] Después reanudó su viaje. La capellanía de Ars-en-Dombes —doscientas almas—, dependiente de la parroquia de Misérieux, en la diócesis de Lyón, recibía a su nuevo capellán.

Llamábase Juan María Vianney. Había nacido treinta y dos años antes, en 1786, en una aldea asentada a unas 10 leguas de allí, Dardilly, en la que sus padres eran campesinos, gentes piadosas, de las que aún quedan muchas en Francia. Por un curioso encuentro habíase sentado a su mesa San Benito Labre, «el ángel andrajoso», durante su gran peregrinación. Ya a los siete años el pequeño Juan María había mostrado una gran inclinación a la oración, tan evidente, que se hablaba de hacer de él un monje o un sacerdote. ¿No llevaba al campo en que guardaba las vacas una estatuilla de la Virgen, que colocaba en el hueco de un sauce, para arrodillarse ante ella? Habiendo llegado la Revolución y la persecución de sacerdotes, estudió a escondidas el Catecismo; hizo su Primera Comunión clandestinamente, en una casa con todas las ventanas cerradas; y el espectáculo de la resistencia del clero de Francia a la persecución acabó de arraigar en él la vocación religiosa; más aún: una vocación de heroísmo, de sacrificio y de grandeza.

Desgraciadamente, para ser sacerdote y tener el derecho y los medios de «ganar almas para Dios» no bastaban la buena voluntad y el impulso de corazón: hay que estudiar, aprender el latín, la liturgia, la teología y ¡tantas otras cosas! Ya en este terreno Juan María Vianney fue decepcionante. Su cerebro estaba hecho de tal manera que, siendo maravillosamente apto para retener los hechos de la vida práctica y penetrar en los seres, era radicalmente inepto para almacenar declinaciones latinas y la más elemental dogmática. De no haber habido en su camino un hombre que le comprendiera, nunca hubiese llegado a franquear los sucesivos obstáculos que le separaban del sacerdocio. ¡Qué papel penoso había hecho el pobre Vianney en los seminarios de Verrières y de San Ireneo, cerca de Lyón! Pero veló por él M. Balley, el cura de Ecully, la clave maestra de uno de los equipos misioneros que el abate Linsolas, gran Vicario de Lyón, tuviera la audacia de crear en pleno Terror; gracias a él, Juan María Vianney fue hecho diácono en 1814 y ordenado sacerdote el 13 de agosto de 1815, unas semanas después del hundimiento del Imperio, en la capilla del Seminario Mayor de Grenoble.

1. Antonio Givre murió unas semanas después que el Cura de Ars.

Vicario en Ecully, junto a su maestro, acabó de formarse allí en una existencia sacerdotal del todo dedicada a las almas y fecunda en prácticas de ascesis, flagelaciones, ayunos y cilicios. De Ecully precisamente llegaba aquella tarde brumosa del 9 de febrero de 1818 a la minúscula aldea de Ars. Y allí permanecería cuarenta y un años.

Físicamente era un hombre corpulento, fuerte y basto, de caminar pesado, rostro largo y enjuto, cuyas afiladas mejillas bajaban a un mentón estrecho y cuya nariz huesuda sobresalía encima de unos finos labios. La única nota que resaltaba en aquellos rasgos sin gracia eran los ojos azul-grises, cuya limpidez y fuerza de atención eran igualmente extraordinarias. Más tarde, en el momento de su máxima celebridad, una oveja burguesa, llegada de París para admirar al gran hombre, exclamará: «¿No es más que eso el Cura de Ars?» ¿No era más que eso, aquel campesino rugoso, mal trajeado, cuya zurcida y remendada sotana verdeaba por el prolongado uso; aquel bonachón, que charlaba y bromeaba de buena gana y a sí mismo se trataba de necio, tonto del pueblo? ¡Había bastante para desconcertar a una parisiense! ¡Y esa reputación de ignorante, de cangrejo con orejas de asno, que le seguía desde el seminario y él mismo sostenía con placer!

Pero la verdad de aquel hombre no estaba allí. Es evidente que fue todo lo contrario de ese *minus habens*, de aquel «primario intelectual», como le llamarían los redactores de *L'Idée libre:* la inteligencia no se mide sólo por la dosis de conocimientos librescos que pueda asimilar; y, para cuanto se refiere a la vida y no anda impreso en ningún libro, Juan María poseía una inteligencia fuera de serie. Y, sobre todo, había en él algo más que inteligencia: una manera de «ver las cosas desde lo alto», como dice el Cardenal Bonald; un don de intuición que escapaba a toda lógica, pero que se manifestaba casi infalible; una grandeza que se imponía al observador más obtuso y al más hostil: en una palabra, una fuerza soberana que iba a la par con la más natural simplicidad y la más auténtica humanidad. «Para creer en la presencia de lo sobrenatural bastaba con mirarle» —se ha dicho de él—. Y cuantos le vieron han dado el mismo testimonio acerca de su irradiación espiritual, de la misteriosa «aura» que rodeaba su cuerpo falto de atractivo. Una frase lo resume todo acerca de la profunda realidad de aquel hombre; la dijo el Obispo de Belley un día en que algunos sacerdotes deploraban «caritativamente» la ignorancia de su compañero y su nulidad en materia de teología y casuística: «No sé si es instruido, pero es iluminado.»

Así era aquel a quien Ars-en-Dombes conservaría durante cuarenta y un años seguidos; aquel que tan total y plenamente iba a constituir un solo cuerpo con la mínima aldea que, en cierto modo, se absorbería en él y sustituiría su apellido en beneficio del humilde título para no ser «en el porvenir como en el cielo» otra cosa que el Cura de Ars.[1] Cuarenta y un años y «siempre contra su voluntad» —dice la buena Catalina Lassagne, encargada de la casa parroquial—. Porque, torturado por la angustia de ser inferior a su dura tarea de sacerdote, aquel hombre, humilde ante Dios, huye de su parroquia en tres ocasiones, decidido a dejar el puesto «a otros menos ignorantes»; y serán sus propios feligreses quienes le retengan, al precio de mil astucias. Cuarenta y un años de una vida que, en apariencia, parecerá la más banal y monótona que pueda imaginarse; pero en ese tiempo se llevará a cabo, en un plano que no es el de esta tierra, la más estremecedora aventura mística de su época.

Cuando Juan María Vianney llegó, Ars no era más que la más tibia de las comunidades cristianas. «No se amaba allí demasiado al buen Dios.» Pero, desde que vieron cómo vivía su nuevo párroco, los feligreses de Ars comprendieron que algo había cambiado. Primero hizo devolver al castillo los cómodos muebles que la piadosa *mademoiselle* Des Garets había prestado a la casa parroquial. Después se impuso el deber de reparar la iglesia, que se hallaba en muy mal estado, haciendo por sus propias manos «la limpieza del buen Dios». También se

1. Ars fue erigida en parroquia en 1821. En 1823, cuando fue reconstituida la diócesis de Belley, la parroquia quedó adscrita a ésta.

difundió por la aldea el rumor del modo singular que el nuevo párroco tenía de alimentarse: unos curruscos de pan duro, una olla de patatas, que cocía cada tres semanas y comía frías. Por último, las buenas mujeres que lograron entrar en la casa cural, de vez en cuando, para asegurar los cuidados de limpieza, cuentan que habían visto sábanas ensangrentadas y manchas de sangre en las paredes, y se comprendió entonces para qué servían las cadenas que el sacerdote hiciera forjar al herrero. Aquellos ayunos y penitencias —y el Cura de Ars proseguiría esta costumbre toda su vida— hicieron tanta mayor impresión cuanto que la terrible ascesis no impedía a *Monsieur* Vianney mostrarse lleno de gentileza y exquisita mansedumbre y nada inclinado a imponer a otros los golpes de disciplina que se infligía a sí mismo, y que ni una sola vez dejó que trascendieran. Pero cuando alguno se permitía aludir a los rigores que aplicaba a su cuerpo, respondía con su mejor sonrisa que aquello estaba bien para «el viejo Adán» o «el cadáver».

Poder del ejemplo: por él, sin duda alguna, Juan María Vianney se impuso a sus feligreses, primero, y muy pronto a otros muchos. Poco a poco, la parroquia se transformó. Mujeres, hombres y niños fueron agrupados en cofradías y actividades. Se abrió una escuela gratuita, la Casa de la Providencia, adonde afluyeron las niñas, incluso las huérfanas, abandonadas y desvalidas. Lentamente desaparecieron de la parroquia las malas costumbres, las del baile y la taberna, contra las que el Cura de Ars era muy severo; para no entristecerle, los muchachos y las jóvenes menos vergonzosos del pueblo vigilan mejor su conducta; el «respeto humano» da la vuelta sobre sí mismo hasta el punto que ahora parece tan mal el embriagarse como antes no beber con los amigos. La iglesia, ayer vacía, vuelve otra vez a llenarse; y como los campesinos de los alrededores han tomado la costumbre de venir a ella, resulta demasiado pequeña. ¿Quién hubiera podido prever un cambio semejante, unos años antes, cuando se había tratado seriamente, en el Arzobispado, de suprimir aquella parroquia?

Y, sin embargo, Juan María Vianney no era un gran orador, ni brindaba a sus oyentes fragmentos de elocuencia. Su voz era gutural y tendía a hacerse chillona; con frecuencia le ocurría que perdía el hilo de sus sermones; deteníase y después continuaba no importaba cómo; por último, si no sabía cómo acabar, cortaba en seco y descendía del púlpito sin concluir el sermón. En cuanto a la materia de sus predicaciones, nada tenía de original, y menos aún la de sus catequesis, que dirigía a pequeños y grandes varias veces a la semana. Sin escrúpulo, entraba a saco en los florilegios de Bonnardel, Joly, Billot y del Padre Lejeune, todos ellos sermonarios de mucho uso en su tiempo, y en el «Catecismo rural». Copiaba un párrafo aquí, otro allá, los concordaba poco más o menos; y sobre aquel mosaico dejaba su impronta, transformando frases, demasiado bien hechas, en fórmulas simples, populares, colmadas de imágenes y comparaciones que sorprendían a sus oyentes. Para resaltar, por ejemplo, la acción del pecado en el alma, lo comparaba a una mancha de aceite en un tejido de lana; «¡por mucho que la lavéis con diez aguas, no lograréis que desaparezca!» Y al pasar por sus labios (cuantos le oyeron están de acuerdo en esto) aquellas pobres palabras alcanzaban una enorme fuerza de sugestión. Ya anunciara los castigos del Juicio, ya hablara, de modo insuperable, acerca del amor de Dios a los hombres, o de su misericordia infinita, hallaba, como por instinto, la palabra precisa que penetrara hasta el fondo de los corazones. ¡Y qué don de fórmulas el suyo! Una de ellas, al menos, pertenece al más raro florilegio del pensamiento cristiano. Lo evocaba un día aquella angustiada viuda cuyo marido se había arrojado al agua y que temblaba al creerlo condenado: ¿Qué le había contestado el Cura de Ars? Sencillamente esto: «Entre el puente y el agua hay espacio para el arrepentimiento y el perdón.» Entre el puente y el agua...

Tal era el sacerdote al que Ars conservó cuarenta y un años. El sacerdote: esa palabra lo dice todo. Porque Juan María Vianney no fue otra cosa que un sacerdote, un simple sacerdote, totalmente entregado a las almas, devorado por su misión, íntegramente fiel a su vo-

cación: nada más y nada menos. Pero a ese sacerdocio, que casi le fue negado en otro tiempo, lo llevó a un nivel tan alto, que resulta incomparable. Nadie ha hablado mejor del sacerdote, de la grandeza de su función, de su papel sobrenatural. «¡Qué cosa tan grande es el sacerdote! No puede ser comprendido más que en el cielo. ¡Si se le comprendiera en la tierra, se moriría, no de temor, sino de amor!... ¡Después de Dios, el sacerdote lo es todo! ¡Dejad una parroquia sin sacerdote durante veinte años y se adorará a las bestias!» Pero nadie ha dicho tampoco de mejor manera cuán terrible es para un hombre ser depositario del poder divino, tener el derecho de absolver y el de hacer bajar al mismo Dios a la Hostia. «¡Qué terrible es ser sacerdote!» —repetía con frecuencia, y su rostro entonces se inundaba de lágrimas—. «Es cosa lastimosa un sacerdote que dice la misa como si fuera algo ordinario... ¡Qué desdichado el sacerdote que no tiene vida interior!» Un sacerdote: nada más que un sacerdote. Y ahí está lo extraordinario de su aventura; sólo por haber sido totalmente un sacerdote, Juan María Vianney se convirtió en gloria de la tierra antes de ser un santo.

Porque, poco a poco (a decir verdad, rápidamente), el renombre del Cura de Ars rebasó los estrechos límites de su minúscula parroquia. Se le llamaba a diversos lugares para confesar y predicar. Y sobre todo, hombres y mujeres se ponían espontáneamente en camino porque habían oído decir que allá, en el umbral de Dombes, en una perdida aldea, un sacerdote hablaba de Dios, confesaba y consolaba a las gentes. Menos de diez años después de su llegada, la corriente de peregrinos que afluía a Ars había alcanzado todas las características de un acontecimiento no sólo regional, sino nacional y hasta internacional. Se calcula en 80 000, por término medio, el número de peregrinos que anualmente, durante treinta años seguidos, se sucedieron en Ars. El último año, el de la muerte del santo, fueron más de 100 000. La aldea se multiplicó. En torno a la iglesia (como se ve en los grabados de la época) surgieron «pensiones burguesas» y tiendas en las que se vendían objetos de devoción. ¿Quiénes eran los que acudían a Ars? Venían de todos los países y pertenecían a todas las clases sociales. Aquél que fue tenido por simple de espíritu entre sus camaradas de seminario, aquél de quien murmuraban algunos de sus compañeros de sacerdocio por su nulidad intelectual, era ahora objeto de las consultas de hombres venerables, de intelectuales altísimos y de expertos directores espirituales: el Padre Lacordaire, por ejemplo, preocupado por el porvenir de su Orden; el Padre Chevrier, fundador de El Prado en Lyón; el Padre Muard, que iba a crear los benedictinos de la Pierre-qui-Vire, y Monseñor De Ségur, el prelado ciego, y Monseñor Ullathorne, el inglés convertido, discípulo de Wiseman, enviado por él a Roma para arreglar el asunto de la restauración de la Jerarquía inglesa, que se detiene en Ars y piensa en no moverse de allí... Ninguno dejó de volver consolado, animado, iluminado; nadie podría dejar de decir lo que aquel humilde viñador de Mâcon: «He visto a Dios en un hombre.»

Aquella prodigiosa afluencia tuvo para el Cura de Ars una consecuencia dolorosa. Su vida se convirtió en la de un forzado de Cristo, atado día y noche a un trabajo cuya amplitud superaba las fuerzas humanas. Verdad es que le habían enviado un auxiliar; pero éste, por su carácter, fue ocasión frecuente de penitencias suplementarias; constituyóse incluso un grupo de misioneros para ayudarle. Pero a él, sólo a él querían los innumerables fieles, sólo a él querían ver, confiarle sus miserias; de él sólo aguardaban la esperanza y la paz. Entonces, devorado por el celo de las almas, Juan María Vianney se convirtió en esclavo del confesionario. En el reducido recinto de madera, donde moría de frío en invierno y se asfixiaba en verano, pasó horas, días, meses, ¡años enteros! Llegó a estar en el confesionario dieciocho horas seguidas. A veces se desvanecía, sofocado por la falta de aire y los malos olores. «Sus días estaban ordenados y pautados como una página de música.» Poco después de medianoche dirigíase a su iglesia, linterna en mano; ya le esperaba una muchedumbre en la puerta. El desfile comenzaba en seguida; había sido necesario organizar un servicio de orden. Las mujeres se confesaban en el confesionario, situado en una capilla; los

hombres, a quienes no gustaba ser vistos, lo hacían en la sacristía; los sacerdotes, incluso el Obispo de Belley, se arrodillaban detrás del altar mayor. Fuera la confesión breve o larga, la exhortación del sacerdote era siempre corta, pero bastaba para que el penitente quedara conmovido y muchas veces se alzara con el rostro bañado en lágrimas. En aquel atroz y monótono desfile de feos pecados, de suciedades grandes y pequeñas, apenas había dos interrupciones: una, para la misa, hacia las cuatro de la madrugada, y otra, a las once de la mañana, para el Catecismo. Y eso duró más de treinta años...

¿Pertenecía aún a la tierra tal heroísmo? Lo sobrenatural surgía por todas partes en torno a aquel hombre de Dios. Una cosa era cierta: su don de leer en los corazones: descubría en ellos que trataban de regatear con Dios, de callar sus graves faltas, de rebajar un poco el cálculo de los años en que no se habían confesado; con una mirada el sacerdote penetraba en ellos, los iluminaba y, con una sola palabra, los ponía ante la triste verdad de su miseria. ¿No veía aún otras realidades? Tenazmente callado a ese respecto, evitando toda clase de preguntas, negábase a decir si era verdad que había visto a la Santísima Virgen, o a San Juan Bautista, o a algunos otros santos, según afirmaban insistentes rumores. Uno de sus íntimos, que con frecuencia le ayudaba en la misa, dice: «Muchas veces tuve la impresión de que veía lo que adoraba.» El Cura de Ars era algo más explícito sobre otro capítulo, el de la terrible lucha —de más de treinta años de duración— sostenida con el Adversario, el mismo Satanás, a quien humorísticamente llamaba «el gavilán» y al que reconocía haberse encontrado tantas veces, «que eran como dos viejos camaradas». En cuanto a sus milagros (el proceso de canonización retendría unos treinta), poseían todos un timbre de sencillez que bien puede llamarse evangélica: multiplicaciones de pan para el orfelinato de la parroquia, curaciones de enfermos, previsiones del futuro: siempre se halla en ellos lo que los cristianos de la primitiva Iglesia llamaban «el buen olor de Cristo».

La gloria humana acompañó a esa gloria celeste, extrañamente manifestada en la tierra. Los peregrinos de Ars la difundían por lejanas tierras, haciendo acudir por las rutas de Dombes a curiosos e incluso a incrédulos, que casi siempre regresaban descubiertos, sorprendidos, llenos de emoción. La prensa se mezclaba en el asunto. En los tenderetes, cerca de la Iglesia, vendíanse estampas que representaban al santo cura, cosa que suscitaba en él gran cólera. «He aquí mi carnaval» —decía mostrándolas—. Echó a la calle al escultor que tuvo la imprudente audacia de pedirle permiso para hacerle un retrato. Su Obispo le envió la muceta de canónigo honorario; se lo agradeció con mucha cortesía, pero en seguida vendió el inútil ornamento y el dinero fue empleado en ayuda de los pobres. En cuanto a la Legión de Honor, que el subprefecto de Trevoux obtuvo para él, declinó el honor de llevarla en su pecho y, puesto que la insignia no tenía valor para la venta, la regaló inmediatamente, ya que no servía para sus obras de caridad. Nada faltaba para hacerle entrar, aún en vida, en el mundo de la leyenda; nada, ni siquiera los ácidos celos de algunos de sus compañeros, ni las murmuraciones de aquellos a quienes molestaba su presencia, ni las cartas anónimas y las injurias; respondía a todos los ataques diciendo que los peores tratos eran dulces para un tonto y un pecador de su especie, lo que dejaba cabizbajos y corridos a los maliciosos.

En los últimos días de julio de 1859, la muerte, cuya llegada él mismo anunciara, vino a liberarle, por fin, de aquel trabajo desmesurado. El 3 de agosto, durante la noche, murió con los ojos puestos en el Cielo, «con una expresión extraordinaria de fe y de dicha», dice un testigo. Y en seguida viose acudir a muchedumbres de fieles, mezclados ricos y pobres, y entre ellos el nuevo Obispo de Belley, que vino a pie desde Meximieux, a 40 kilómetros, «jadeando conmovido, orando en voz alta». Ars sabía que acababa de perder a un santo.[1]

1. Juan María Vianney fue proclamado Venerable por Pío IX en 1872, beatificado por Pío X en 1905 y canonizado en 1925 por Pío XI que, en 1929 lo proclamó Patrono de todos los sacerdotes seculares del mundo.

Renovación monástica, florecimiento de Institutos, plétora de Congregaciones

Por lo tanto, el clero secular conocía en los tres primeros cuartos del siglo XIX una renovación cierta. Pero más poderosa aún, más impresionante, porque es también más notoria, es la renovación del clero regular, de las órdenes, institutos y congregaciones. Sin embargo, ninguna otra institución católica había tenido que enfrentarse, desde el siglo XVIII, con tantos ataques y asaltos. La supresión de la Compañía de Jesús en 1773, arrancada al Papa por los soberanos católicos, fue el más notable episodio de aquella ofensiva. Las iniciativas de la «Comisión de Regulares», en Francia contaban con sus correspondientes en Austria, donde José II había suprimido de una vez seiscientos monasterios. La Revolución y las guerras del Imperio prosiguieron esa obra de destrucción.

A comienzos del siglo XIX, si es verdad que quedaba en Occidente cierto número de casas religiosas, puede, sin embargo, decirse que la vida regular era casi inexistente. Mas permanecían intactas poderosas tradiciones, y no faltaban hombres y mujeres que las hicieron revivir. En cuanto las circunstancias fueron algo más favorables, como ya hemos visto, aumentaron las iniciativas para comenzar esta resurrección, incluso en la Francia ensangrentada por el terror. Caído el Imperio, ocurre como una explosión. En adelante, a lo largo del período, se asiste a un movimiento de restauración tal, que la historia no ha conocido otro equivalente por su amplitud y complejidad.[1] Las viejas órdenes renacían de sus cenizas; nuevos institutos, en número increíble, se añaden a aquéllas (en Francia los religiosos llegan a 30 000 y las religiosas a 128 000). El hecho es tanto más sorprendente cuanto que en numerosos países —católicos— la actitud de los poderes públicos es frecuentemente hostil; en Baviera, Montgelas practica los mismos métodos que otrora practicara José II; en Francia, la Restauración expulsa a los jesuitas; en tres ocasiones se desencadena en España la persecución de frailes; en Suiza la guerra del «Sonderbund» arruina a muchas comunidades; al mismo resultado llevan en Piamonte las leyes Siccardi y Cavour. Pero nada detiene o frena el movimiento: contra viento y marea, las órdenes se restablecen, las congregaciones dispersas se reúnen, los institutos nacen por doquier.

1. Henry Marc-Bonnet, obra citada en las Notas Bibliográficas.

Hay que subrayar que la Santa Sede se halla muy unida a esa gran empresa. Dos de los Papas de la época son religiosos, y ese hecho es importante. Generalmente son las iniciativas individuales las que determinan restauraciones y fundaciones; pero Roma las anima y vigila. La Congregación de Regulares alcanza gran importancia. De 1816 a 1823, una Congregación especial impone a las diversas órdenes, antes de volver a abrir sus casas, la obligación de proceder a ciertas reformas. Apenas elegido, Pío IX instituye en septiembre de 1846 una Comisión cardenalicia encargada de promover la vida religiosa; y al año siguiente, la Encíclica *Ubi primum arcano*, fija las principales normas de esa vida y sus reglas. En Gaeta se ocupa personalmente de la reorganización de los redentoristas; en 1850 toma en sus manos la reforma de los dominicos y, con gran descontento de los Padres italianos, nombra maestre general de la orden al Padre Jandel, compañero de Lacordaire; el mismo año emprende la reorganización de los benedictinos de Montecassino. Puede decirse que en este sector tan importante de la Iglesia, nada se hace sin que intervenga Roma; y, como lógica consecuencia, todos los institutos entonces surgidos, todas las órdenes restauradas son totalmente fieles a la causa del Vicario de Cristo y a su persona y los mejores agentes del ultramontanismo.

Renacimiento de congregaciones y antiguas órdenes: muchas veces ocurre de modo espectacular. Ya hemos visto como en 1814 la Compañía de Jesús vuelve a la vida.[1] Su desarrollo es extraordinario. Gobernada sucesivamente por los Padres generales Fortis (1820-29), Roothan (1829-53) y Beck (1853-83), progresa

1. Cfr. cap. III del vol. X.

por todos los medios. De 800 Padres en 1814, pasa a 2 000 en 1829; son 4 500 al advenimiento de Pío IX, y 5 029 en 1833, repartidos en diez provincias; treinta años después llegarán a la cifra de 12 000 miembros. Pero ese desarrollo numérico da una impresión incompleta de los progresos que, sobre todo, a partir de 1848 y de la nueva orientación del Pontificado de Pío IX, hacen los jesuitas en punto a influencia. En el terreno de las ciencias eclesiásticas, en las Congregaciones romanas, la Compañía ocupa un puesto eminente, aunque a veces discreto. El *Syllabus* y la preparación de la proclamación del Dogma de la Infalibilidad Pontificia le deben mucho. Y en la vida de las almas su acción se deja sentir tanto en la orientación de la devoción de los fieles (culto del Sagrado Corazón, retiros cerrados) como en la formación de sacerdotes y de grupos laicos selectos, educados en sus colegios.

La Orden de San Benito, también piedra angular de la Iglesia en el curso de los siglos, no necesitaba ser restaurada; había aún muchas abadías benedictinas en diversos países. Pero en otros habían desaparecido y, aun donde subsistían, imponíase una reorganización. El hombre que en Francia unió su nombre a la resurrección de los benedictinos fue Próspero Guéranger (1806-1875), discípulo de segunda línea de La Chênaie, que desde su juventud soñaba con la vida monástica y que, tras el fracaso de la Congregación de San Pedro, fundada por Lamennais, se orientó definitivamente hacia la noble tradición de la vida orante y laboriosa de los Hijos de San Benito. En 1833, junto con tres compañeros, fue a instalarse en el viejo priorato de Solesmes, en la diócesis de Le Mans, para vivir allí según la regla. Era un hombre de hierro aquel Dom Guéranger; un temperamento tan combativo, que el sobrenombre de «Dom Guerroyer» parecía irle como anillo al dedo. Un carácter al que ninguna dificultad podía doblegar. Después de los comienzos, en que no faltaron al fundador ni las dificultades financieras ni las incompresiones que generalmente acompañan a esa clase de empresas, logró lo que pretendía. Solesmes, heredera de Cluny, de Saint-Vanne y de San Mauro, se convirtió en uno de los alcázares de Francia y de la Cristiandad. En 1837 Roma la erigía en abadía y reconocía las Constituciones de la Congregación benedictina de Francia. En el ejemplo de Dom Guéranger se inspiraron entonces los hermanos Wolter, cuya iniciativa condujo a la fundación alemana de Beuron. Al mismo tiempo, Roma reorganizaba en 1853 Montecassino; en 1867, la Congregación de Subiaco, a la espera de que, en 1872, fuera erigida la «Congregación de la Primitiva Observancia» o Cassiana, que en Francia se agregaría a la obra emprendida por el Padre Muard en la Pierre-qui-Vire. Y de aquel renacimiento benedictino procedían otros: el de la ciencia eclesiástica, el de la liturgia, el de la música de iglesia: obra grandiosa la del áspero Dom Guéranger.

Los mejores espíritus de la época dedujeron la lección de aquella obra: «el acto por el cual uno se dedica a ese género de existencia es un acto de elección, un acto esencialmente libre, y la cantidad de hombres y mujeres que, sin temor y sin pena, ponen ahí todo su porvenir es prueba de que la vida en común es la vocación de un determinado número de almas. ¿Con qué derecho se les impediría que satisfagan su deseo? ¿Es que la vida en común no es un derecho del hombre? La naturaleza y la sociedad, por su inalterable savia, se burlarán siempre de esos especuladores que creen cambiar sus esencias y que una ley puede acabar con las encinas y con los monjes: las encinas y los monjes son inmortales». Quien pronunciaba esta orgullosa frase era el joven abate Henri de Lacordaire, a quien hemos visto mezclado en toda la aventura del *Avenir* y de Lamennais, y separarse, con el corazón sangrante, del profeta de La Chênaie, encaminado ya hacia la rebelión. Hallándose en Roma en 1837 —inquieto, turbado, inseguro en cuanto a su porvenir— ve llegar allí a su antiguo camarada de La Chênaie, Guéranger, que ha venido a pedir a Gregorio XVI el reconocimiento de sus proyectos. Lacordaire queda conmovido. Ha meditado sobre el papel, en la Historia cristiana, de esas grandes órdenes, «fortaleza de la fe», dinastías de la plegaria. Víno-le entonces la idea de restaurar en Francia una de las grandes órdenes desaparecidas en aquel

país. Un retiro en Solesmes (y los consejos de Dom Guéranger) le impulsaron a decidirse. ¿No era la Orden de los Predicadores, la de Santo Domingo y Santo Tomás, la más propia para su temperamento, para el apostolado tal y como él lo concibe? El Papa no le desanima; *madame* Swetchine le empuja a ello. En 1838, el Maestro general, el Padre Ancaroni, le acoge bondadosamente y le abre las puertas del convento romano de Santa Sabina, para que haga allí su noviciado, y le confía la misión de restaurar la Orden en Francia. Al año siguiente la cosa está hecha: a la *Memoria para el restablecimiento en Francia de la Orden de Predicadores*, la opinión católica, el Episcopado y hasta el gobierno, responden con una simpatía prudente, pero real. La cosa es un hecho ya; 1839 es el año de la resurrección. Pero es algo muy modesto, porque Lacordaire, muerto su único colaborador, es el único en vestir el hábito blanco y la gran capa negra. Pero cuando, en 1840, vuelve a subir al púlpito de Notre-Dame, lugar de sus pasados triunfos, alcanza uno nuevo, y la partida está ganada. Seis meses más tarde los postulantes son doce; en 1870 hay ya casi trescientos padres; y son las ideas de Lacordaire las que, por medio del Maestro general, el Padre Jandel, se impondrán en la reorganización de la Orden de Predicadores.

Estas tres restauraciones son las más célebres, pero hay tantas otras, que no podríamos enumerarlas todas. Muy pocas, tal vez veinte, fueron las órdenes y congregaciones que existían antes de la Revolución y no resucitaron después. Los cistercienses de la común observancia se reorganizaron en la Alta Alemania en 1806, en Italia en 1820, en Bélgica en 1836, en Austria en 1852, en Francia, gracias al Padre Barnouin, en 1855, con la abadía de Sénanque; mientras que los de la estricta observancia, los «trapenses», salvados por Dom Lestrange, al precio de sorprendentes aventuras se restauraron en dos observancias, fusionadas, en 1834, por Gregorio XVI. Los Monjes Blancos volvían a instalarse entre los muros de la Gran Cartuja, en 1816. Los premostratenses esperarían a 1869 para reunir su primer Capítulo general. Pero las Compañías de sacerdotes regulares reaparecen pronto: los sulpicianos, en 1816, al mismo tiempo que los Padres de las Misiones Extranjeras de París. Para algunos institutos, se trata de algo más que una simple restauración: de un impulso y de un desarrollo extraordinario; así ocurre con los redentoristas, los pasionistas, los diez mil Hermanos de las Escuelas Cristianas y las tres fundaciones de San Grignion de Montfort, a las que dio vida de nuevo el Padre Deshayes. Las órdenes femeninas no se quedan atrás: las carmelitas, restablecidas en París por la valerosa *mademoiselle* de Soyecourt, cuando aún está lejos de haber terminado la Revolución; las clarisas, las benedictinas y dominicas alcanzan de nuevo una vida brillante; y más aún las Hermanas de San Vicente de Paúl, las Hermanas de San José y los demás institutos dedicados a la caridad que, incluso en lo más sangriento de la crisis, han reanudado su trabajo y se desarrollan y difunden de manera grandiosa.

En ese suelo de la vieja Europa cristiana, tan trabajado y enrojecido por la sangre de los mártires sacrificados, no surgían sólo los retoños de la vieja cepa. La aparición de congregaciones nuevas es uno de los hechos característicos de aquel período: ¿aparición? Más aún: proliferación, santo pulular, plétora... No hay un solo año, de 1815 a 1870, en que no se registre el nacimiento de uno de esos grupos, masculinos o femeninos, que, con hábito igualmente nuevo, según peculiares constituciones, se entregan al servicio de Dios. Entre las mujeres, el fenómeno alcanza tal amplitud, que se hizo famosa una maliciosa frase: «Una de las cosas que, a pesar de su omnisciencia, el buen Dios ignora... es el número de congregaciones femeninas.» Por otra parte, ese movimiento es animado por Roma, especialmente por el Cardenal Bizzarri, que, bajo Pío IX, dirige la Congregación de Religiosos. Hemos de confesar que no es cómodo enumerar esas denominaciones que con tanta frecuencia se confunden. Excepción hecha de los especialistas, pocos católicos son capaces de explicar lo que distingue a unas de otras, y menos aún de asociar correctamente a una congregación el nombre de su fundador. ¡Establecer la diferencia entre marianistas, ma-

ristas, Hermanos maristas, Oblatos de María Inmaculada, Padres del Santo o del Inmaculado Corazón de María no es cosa fácil; ni lo es más establecer en sus justas perspectivas a las Hermanas de la Asunción, a las Hermanitas de la Asunción, Oblatas de la Asunción y Orantes de la Asunción! ¡Las viejas órdenes siguen el ejemplo: los dominicos acabarán por tener treinta y una ramas o congregaciones diversas!

¿Es señal de individualismo esa proliferación de pequeñas congregaciones? Tal vez; pero hay también el deseo de contestar a las necesidades, acrecentadas y diversificadas, mediante una especialización extremada. Lo que no impide que muchas de esas nuevas congregaciones sean «pluralistas» a la vez, por ejemplo, dedicadas a la enseñanza y a la caridad, como ya lo han sido, desde hace dos siglos, las Hijas de *Monsieur* Vincent, sin olvidar las vocaciones misioneras, cuya importancia ya hemos visto. Inmensa, impresionante mies para Dios, a la que afluyen obreros y obreras: Francia es entonces su campo más fecundo, seguida por Italia, Bélgica, España y hasta Estados Unidos y Canadá. Por entonces se prepara uno de los aspectos de la Iglesia de nuestros días.

Las nuevas fundaciones masculinas se instituyen menos sobre el modelo de las grandes órdenes antiguas que sobre el de las Congregaciones posteriores al Concilio de Trento, y sobre todo las compañías de sacerdotes, fórmula flexible y muy favorable a una acción multiforme. El término de *oblatos* se usa frecuentemente, aunque muchas veces no designa, según la definición, a «seglares que se agregan (u ofrecen) a una comunidad religiosa, dejándole sus bienes», sino verdaderos religiosos, que pronuncian sus votos, y generalmente son sacerdotes. Junto a esas formaciones —otro hecho característico que ya hemos notado en el terreno misionero— surgen y se multiplican las de los Hermanos, religiosos que no son sacerdotes, pero que no prestan menos servicios a la Iglesia en todas las tareas apostólicas, según la fórmula popularizada por San Juan Bautista de La Salle; su acción, sobre todo en materia de educación, es de capital importancia.

Al referirnos a tan generoso ejército, cualquier enumeración que hagamos es forzosamente injusta, y artificial toda clasificación. ¿Por qué citar a unos y no a otros, cuando un mismo impulso los incitó a todos? ¿Por qué reunir a quienes siguen una misma devoción, cuando sus objetivos pueden ser extremadamente variados? Pocos son los institutos que se dedican únicamente al culto, como los sacerdotes del Santísimo Sacramento, del Bienaventurado Eymard (1811-1868), el santo de La Mure, en los Alpes, que exigía de sus hijos, por encima de todo, la adoración. La mayoría se dedican a tareas más activas: misiones, alivio de los pobres y, sobre todo, la enseñanza. El apostolado propiamente dicho los atrae: así los Misioneros de la Preciosa Sangre, fundados en Italia por el Bienaventurado Gaspar del Buffalo, o en Francia los sacerdotes de El Prado, de Lyón, a los que su fundador, el Bienaventurado Padre Chevrier, especializa ya, desde 1860, en la misión obrera; muchos, como los Oblatos de María Inmaculada, de Monseñor Mazenod, o los Maristas del Venerable Collin, no separan la obra de predicación en los campos de la que llevan a cabo en los antípodas para convertir a los paganos. Otras congregaciones, a las que hemos visto realizar una tarea misional de primer orden, se dedican también en los países cristianos a la educación de la juventud: los picpuchinos del heroico Padre Coudrin, o los sacerdotes del Sagrado Corazón de Betharram, de San Miguel Garicoits. Pero son mucho más numerosos los que no tienen otra vocación que la de enseñar a la juventud: constituyen incluso la categoría más abundante. Algunos se especializan en la nueva fórmula de los «patronatos» surgidos en 1845, con los Hijos de San Vicente de Paúl, del abate Le Prévost; la mayoría se dedican a la escuela; y entre ellos, grandes grupos de Hermanos maristas del Padre Champagnat; Hermanos de la Instrucción Cristiana, llamados «de Ploermel», del simpático Juan María de Lamennais; Hermanos del Sagrado Corazón, del Padre Coindre; Hermanos de la Doctrina Cristiana, de Nancy, de Dom Fréchard; Clérigos de San Viator, del Padre Querbes, cuyo éxito en el Canadá será considerable; los Hermanos de las Escuelas Cristianas de la Misericordia y los de

la Sagrada Familia, del Hermano Gabriel Taborin; los Hermanos de la Santa Cruz, de Mans, y los de la Santa Cruz-le-Rougé... *Turba magna,* diría el abate Bremond. Y aún habría que añadir a los que se ocuparon especialmente de los orfelinatos, dedicándose más a la caridad que a la educación. Ni habría que olvidar a los Christian Brothers y a los Saint Patrick's Brothers, de Irlanda, ni sobre todo a cuantos en Italia responderán al llamamiento de dos grandes santos de la época: José Cottolengo y Juan Bosco. Entre tantos fundadores de brillantes virtudes, tantas veces reconocidas por la Iglesia, toda veleidad de elección cede al desánimo. Pero deseamos citar aparte, por su notable intuición, al Padre D'Alzon (1810-1880) que, al fundar a sus asuncionistas (a los que se unirían muchas ramas femeninas), no los orientó solamente hacia la enseñanza y misiones en tierras paganas, sino que les propuso uno de los más grandes medios de apostolado de los actuales tiempos: la Prensa.

Esa complejidad es aún mayor entre las mujeres; muchas congregaciones no rebasan los límites de una diócesis y a veces de una parroquia; por otra parte, los nombres de esas comunidades son más semejantes entre sí que las de los hombres. Lo que no quiere decir que, fundadores y fundadoras, no posean individualidades fuertes y bien diferenciadas: muchos se presentan incluso como figuras potentes, y su existencia, que conocemos por numerosos libros, aparece llena de altísimas lecciones. De M. M. Postel a Emile de Rodat, de la extática de Niederbronn a M. T. Soubiran, del español Francisco Coll a la italiana marquesa de Canossa, ¡cuántas almas brillantes, qué galería de imágenes ejemplares! También aquí la preocupación propiamente contemplativa parece ceder el sitio a otras más activas: las Siervas del Santísimo Sacramento, Hijas del Padre Elmard, las Hermanas de la Adoración Reparadora, las Religiosas de María Reparadora, fundadas en Bélgica por la baronesa de Hoogvorst, y otras —entre ellas, las contemplativas del Cottolengo— se entregan, sin embargo, esencialmente a la oración. Otras muchas, al consagrar al oficio divino y a la oración gran parte de su tiempo, se dedican a la caridad y a la enseñanza, según todas las infinitas exigencias de una sociedad que cada vez se diversifica más. Cronológicamente, la primera de esas fundaciones femeninas fue creada a comienzos de 1800 por Santa Magdalena Sofía Barat, alma apostólica, animada por el espíritu de San Ignacio; se llamó Instituto de Damas del Sagrado Corazón, dedicadas a formar grupos selectos femeninos cristianos. En seguida aparecerán otras en todos los países de Occidente, incluso en Inglaterra, donde, en 1846, Monseñor Connely funda la sociedad de Holy Child. De las 432 fundaciones (la cifra es inaudita y no estamos seguros de que baste) que van apareciendo durante este período, si hubiera que citar una sola —aun a riesgo de disgustar a las restantes 431—, recordaríamos a las Auxiliadoras del Purgatorio, fundadas en 1856 por Eugenia Smet de Monthiver, en un clima espiritual impregnado de lecciones de San Ignacio, no solamente para cuidar a los enfermos, sino para ayudar a los moribundos a franquear el umbral supremo y ofrecer una existencia de oración y sacrificio en rescate de los pecados que se expían más allá de la muerte.

Un fundador: San Juan Bosco

En el abundante grupo de fundadores que entonces avanzan bajo la bandera de la Iglesia, hay uno cuya gloria brilla más que la de los otros: Dom Bosco (1815-1888). La Italia católica se enorgullece de él tanto como la Francia católica de su «rival» en santidad, el Cura de Ars.

Uno y otro tienen en su tiempo valor de símbolo, imponiéndose por la sola fuerza de sus dones sobrenaturales, testigos de Cristo en medio de una sociedad que lo olvida. Pío IX los ha unido; y, en cierta manera, se completan. Uno irradia sobre el mundo —desde el fondo de un confesonario que nunca abandona—, porque la humildad del Gran Pobre habita en él y lo transfigura; el otro vive en una incesante actividad: crea, edifica, agrupa los seres, obliga a los acontecimientos a seguir su propio ritmo; pero, desemejantes en apariencia, se pare-

cen en lo más profundo de sí mismos por la generosidad sin límites, por la incontenible entrega a Dios y a los hombres, y por la fe inquebrantable en la Providencia. Aun cuando hubiesen estado solos en su siglo —que, como es sabido, contó con otros muchos émulos suyos—, bastarían para demostrar que la gran serie de los heraldos de Cristo no había concluido en el instante en que sus enemigos cantaban victoria.

«El San Vicente de Paúl italiano» —dijo la prensa francesa durante su estancia en Francia, en 1883—. La expresión sólo es verdadera *grosso modo,* en cuanto significa que la caridad de Dom Bosco en nada cede a la de *Monsieur* Vincent; pero, al igual que el Cura de Ars, no cubre un campo tan vasto como aquél —ilimitado en realidad—, que abarcaba todos los problemas de su tiempo y que fue cubierto por el pastor de las Landas, convertido, a la vez, en fundador de dos congregaciones, renovador del clero francés, iniciador del apostolado rural, uno de los protagonistas de las misiones en tierras paganas, ministro sin cartera de los Asuntos Sociales de Francia y tantas otras cosas. Dom Bosco concentra lo esencial de su actividad en torno a un problema casi único: el de la infancia desgraciada y abandonada. Pero penetra con tal exactitud en la importancia de ese problema, y hace que sus contemporáneos la midan tan precisamente, que sobre esa base se levanta un grandioso edificio. Es el tipo del gran fundador, idealista y realista a la vez, capaz de atreverse incluso a usar la prudencia y de no buscar para sí prestigio alguno: ni agitador ni hombre de negocios, sino constructor de realidades sólidas. Su primo Enrique Bosco lo ha comparado al árbol que, por sus raíces, «se afinca allí donde está, penetra profundamente en la vida; más que turbar la tierra, capta sus fuerzas»; un árbol que «mira al sol, al viejo sol de las almas» y cuyas múltiples ramas se agitan solamente al cálido viento de la caridad...

Contemplémosle, ya cerca de la cuarentena, en esa «mitad del camino de la vida», de que habla Dante. Es el buen momento de la plena madurez, cuando la obra emprendida en la loca audacia de la juventud comienza a echar seriamente raíces y el joven abate de antaño deja, poco a poco, el puesto al superior de una congregación que no pide otra cosa que desarrollarse. No es un hombre corpulento, pero está dotado de una extraordinaria fuerza física. Si hubiera tenido que batirse, ¡qué adversario hubiese sido con sus músculos de hierro y sus grandes manos de campesino! Pero su abierto rostro respira generosa calma y benevolencia. Su frente es alta, bajo la cabellera en bucles; los ojos vivos y penetrantes; la nariz, fuerte; la boca, hecha para la oración y la sonrisa. En apariencia, nada hay en él de un asceta; y, sin embargo, hasta en los momentos más alegres hay en él una expresión de recogimiento que impone. Es aquél que con una sola palabra, sin levantar la voz, se hace obedecer de los quinientos muchachos que le rodean. En él todo es humano y al mismo tiempo irradia misteriosamente la luz sobrenatural.

Su fisonomía moral corresponde totalmente a la física: equilibrio y solidez, pero también entusiasmo y audacia. Le gusta reír: toda su vida seguirá siendo el acróbata y prestidigitador que fue en su adolescencia para divertir a sus camaradas, y no pocas anécdotas nos lo mostrarán, ya birlando a un ingenuo campesino dos o tres escudos, ya sacando el portamonedas del bolsillo de un Obispo, ya subiendo a lo alto de un palo de cucaña. Hay en él algo de San Felipe Neri: no en vano siente admiración por el fundador del Oratorio. «Un santo triste sería un triste santo», dice el proverbio. Dom Bosco nunca está triste, ni en las peores pruebas, porque el otro nombre de su alegría es la fe en Dios. Pero, ¿cabe olvidar que esa apariencia de buen muchacho siempre contento no se sostiene sin una extremada habilidad? Verdad es que en Bosco no hay nada que sepa a cautela; pero sí un sentido instintivo de los seres, de sus secretos designios, de sus maniobras: diplomático en el mismo grado que hombre de acción.

Tal le han hecho sus jóvenes años de campesino pobre, huérfano de padre a los seis años, educado rudamente, pero también formado en el Cristianismo más auténtico por una madre admirable, verdadera guía en el camino de la

santidad. Aquella mujer simpática, la dulce Margarita, ha sufrido mucho para educar en su viudez a toda una familia; pero en medio de las diarias necesidades no ha dudado nunca, nunca ha decaído en la fe: una fe simple, de catecismo. Ella ha hecho comprender a su hijo el honor de ser pobre: «Si algún día tienes la desgracia de ser rico, yo no volveré a poner los pies en tu casa», decía, como con una amenaza; y se podía estar seguro de que cumpliría su palabra. Es también ella la que, desde el momento en que el pequeño Giovanni da señales de vocación, le prepara para ser verdadera y totalmente un sacerdote. El día de su ordenación le dice: «Vas a decir tu primera misa; vas a empezar a sufrir.»

¡Qué difícil de realizar esa vocación florecida en la infancia! El mismo Juan manifiesta haberse sentido llamado a los nueve años. A los ojos de su hermanastro mayor, jefe de la familia, un muchacho que sueña con llegar a ser sacerdote es un inútil. ¡Que trabaje! ¡Que vaya al campo a guardar el ganado, o que se coloque para ganar unas liras! Y así, como por un azar, de la manera más desusada, porque un anciano sacerdote adivina sus dotes y sobre todo porque el mismo Giovanni tiene una voluntad sin desfallecimientos, ha podido llevar a cabo sus estudios, comenzar el latín y prepararse para el seminario. No puede pensarse sin simpatía en aquel jovencito que cada día, en cualquier época del año, por los caminos de las colinas de Asti (por los que otros van a sus diversiones) se dirige lleno de alegría a recitar su Cornelio Nepote y a leer las páginas de San Alfonso Ligorio.

Semejante formación es buena, sobre todo cuando el muchacho que la recibe tiene dotes excepcionales. A los veinte años, cuando recibe la sotana en el Seminario Mayor de Chieri, Giovanni es ya un hombre formado y un excelente latinista. A los veintidós, cuando sale ya ordenado y va al Colegio eclesiástico de Turín, posee una cultura vasta y profunda, y maneja con el latín, el griego y el hebreo; habla francés corrientemente, conoce algo el alemán y parece haber leído cuanto interesa, tanto de las ciencias sagradas como de las profanas. Como orador y escritor, se expresa con ardor comunicativo. A los cuarenta años ha escrito ya muchos libros, una Historia de la Iglesia, un manual de Educación religiosa para la juventud y también una historia de Italia; después escribirá otros libros. Pero él no ha soñado con un destino de sacerdote erudito o de canónigo letrado.

Por otra parte, ¿ha querido realmente, con deliberada decisión, la obra que está a punto de germinar? Una sucesión de azares —en los que un creyente reconoce en seguida las señales de la Providencia— le ha conducido a hacer lo que hace. Vicario pobre en Turín, se encuentra en la gran ciudad con muchos jóvenes que vagan en busca de un refugio y hasta del pan cotidiano. Ha visitado también a los pequeños delincuentes de doce años, encerrados por cualquier tropelía. Su corazón se conmueve; ¿no hubiera sido uno de aquellos pilletes, precoces malhechores, si no le hubiera protegido la sólida formación materna? Espontáneamente, sin pensar mucho en lo que suponía aquel compromiso, pero con el consentimiento de su Arzobispo, empieza a reunir en 1841 a algunos de aquellos chicos de la calle. Crea en Turín lo que en Francia empieza a llamarse «Patronato». El número de sus protegidos crece rápidamente: pronto son unas decenas. Y los buenos ciudadanos no quedan poco sorprendidos al ver desfilar —en buen orden, ¡no faltaba más!— a aquellos vagabundos adolescentes que van por los caminos y se encaraman a las colinas cantando «Angel del buen Dios...»

Así, a los veintiséis años, en el momento en que su vida sacerdotal busca una orientación, Juan Bosco la encuentra. Altas y nobles personas le sirven de mentores: dos de los más eminentes testimonios de la caridad de Cristo en su época, ambos piamonteses como él, ambos santos: el sorprendente Dom Cottolengo que, partiendo de la nada, ha hecho de su Pequeña Casa de la Providencia una ciudad dentro de la ciudad; y el radiante Dom Cafasso, capellán de los condenados a muerte, jefe espiritual de la comunidad sacerdotal del «Convitto». Uno y otro le muestran el fondo de la miseria humana, le ayudan con su autoridad y sus consejos. Con ellos ha descubierto que la caridad tiene exigencias sin límite y que cuando uno se pone a

su servicio hay que aceptar el ser enteramente absorbido por ella.

Es necesario encuadrar de modo estable a aquella juventud errante: así nace el primer hogar de la obra. Desde luego, algo muy modesto, en un barrio de la periferia, una especie de *hangar,* mejor o peor dispuesto, como sitio de reunión y capilla. Pero hay que contentarse con eso: las gentes ricas, incluso los católicos creyentes y aun las damas de la Obra, no ven sin inquietud lo que les parece solamente una reunión de truhanes. ¡Pero no importa! Cuanto más se desconfía de sus hijos, tanto más Dom Bosco se une a ellos. Abandonando cualquier otro ministerio, se dedica por entero a éste: la salvación de la juventud desgraciada. ¿Se le echa de todas partes? Pues encuentra medio, en 1846, para vivir al lado de su hangar; y se le une su valerosa madre, que acude a encargarse de la limpieza. Por supuesto que no están mucho tiempo en aquel lugar, pues, aun cuando tiene techo, Dom Bosco vacila en llevar allí a los muchachos a pasar la noche; a veces ocurre que aquellos pilletes se eclipsan a la mañana siguiente, llevándose consigo sábanas y mantas. Uno de ellos permanece fiel, y ése será el sucesor de Dom Bosco al frente de la congregación. Así nace el primer Oratorio de San Francisco de Sales: oratorio en recuerdo de San Felipe Neri, el alegre santo de los pobres de Roma; y de San Francisco de Sales, en memoria del gran santo de Annecy —compatriota de los súbditos de la Casa de Saboya—, que ha enseñado a los católicos la religión de la vida, la práctica diaria de las virtudes y las dulzuras en la tarea apostólica. La empresa está en marcha y se impone darle un nombre: incluso antes de que el Oratorio del hangar Pinardi se convierta en la sede de una Pía Sociedad (1856), los habitantes de Turín tienen ya un nombre para calificar a sus miembros: en adelante se llamarán «Salesianos».

¡Imaginemos cuántos esfuerzos y cuánta audacia ha exigido el salir adelante, aun en empresa tan modesta! El dinero que hay que encontrar para la subsistencia diaria: eso no es nada, pues con la ayuda de la Providencia se llega siempre a la solución de las dificultades materiales. Se adquiere el local Pinardi e incluso se construye al lado una pequeña iglesia, dedicada naturalmente a San Francisco de Sales. Pero empiezan a surgir oposiciones y desconfianzas. Los serios señores del Consejo municipal, y hasta los del Gobierno, manifiestan inquietud. ¿Qué hace exactamente aquel abate con esos bribones? Exigencias del marqués de Cavour —padre del célebre ministro—, pesquisas policíacas, amenazas de muerte: nada falta entre los medios de presión puestos en práctica. Y esa situación durará bastante tiempo, soportada por Dom Bosco con calma y con una sonrisa. Los liberales le reprochan el ser demasiado fiel al Papa, cosa que en aquellas circunstancias les parece «hacer política». Los francmasones, a quienes ha atacado abiertamente, le espían y acechan. Se llega incluso —cosa apenas creíble— a tentativas de asesinato, a verdaderas emboscadas en las que siempre intervienen la pistola o la navaja. Felizmente, por entonces se manifiesta una de sus poderosas amistades: la del mismo Rey, que envía «trescientas liras para los rapazuelos de Dom Bosco»; la del ministro librepensador Ratazzi, a quien impresiona la comunicativa sencillez del sacerdote; la del mismo conde de Cavour que, por muy anticlerical que sea en su política, tiene siempre en su mesa un cubierto para Dom Bosco...

Felizmente sobre todo —y aquí la historia se hace prodigiosa—, hay otras intervenciones capaces de animar al Fundador, más altas aún que las reales o ministeriales. Porque aquel hombre de acción es, al mismo tiempo, un místico, a cuyo encuentro sale el Cielo. Toda su vida está jalonada por visiones que él mismo ha contado con exquisita sencillez. En los momentos decisivos de su existencia, cuando abundaban los motivos para la inquietud y la duda, vio aparecer ante sí a la Virgen María, y tal vez al mismo Señor, «el Hijo de Aquélla a quien su madre enseñó a saludar tres veces al día». Giovanni ha sabido, ha visto qué camino conviene seguir. Tanto como para el Cura de Ars, para él lo sobrenatural forma parte de la realidad.

A partir de 1855 —exactamente cuando llega a la cuarentena— Dom Bosco no es ya el joven abate que reúne a los golfillos de la calle

y los aloja como puede. Su vocación se ha precisado. Fundar una Congregación que se ocupe especialmente de la juventud desvalida, un cuerpo de educadores: he ahí su objeto. Tales serán los Salesianos. En 1855 esboza su Regla; en 1858 va a presentarla al Papa Pío IX; en 1859 reúne el primer Capítulo; en 1862 los nuevos religiosos pronuncian sus votos públicos; dos años después, el «Decreto de alabanza» vale como reconocimiento pontificio provisional; y a pesar de las dificultades con el Arzobispo, que reprocha al Fundador el anticiparse siempre y el acudir a Roma pasando sobre él, en 1869 llega el decreto oficial de aprobación de la Sociedad Salesiana, preludio a la definitiva aprobación de las Constituciones, que ocurrirá en el año 1874.

Dom Bosco propone a los maestros —reclutados casi exclusivamente de entre las filas de sus muchachos— métodos absolutamente nuevos, y tan adelantados sobre su tiempo, que uno se pregunta si han podido ser superados desde entonces. La pedagogía por la confianza, «preventiva y no represiva», llama a cuanto hay de más generoso en la conciencia del hombre sencillo. Pedagogía cristiana de primer orden, en la que no se impone la disciplina desde fuera, sino que debe surgir del interior de las almas. El formar creyentes, como medio de formar hombres, pero nunca solicitar y menos aún constreñir la conciencia de los jóvenes. Al contrario de lo que ocurre a muchos colegios católicos de la época, la comunión no es nunca obligatoria en las casas de Dom Bosco. Hay que conducir a los jóvenes a vivir verdaderamente su Cristianismo por la persuasión y el ejemplo. La confesión, a la que el santo turinés da tanta importancia como el de Dombes, se convierte en medio pedagógico eminente. También se establece esa peculiar atmósfera de mutua confianza y de fraternidad entre maestros y discípulos, que caracteriza a las casas de Dom Bosco.

De esta manera, Dom Bosco puede esperarlo todo y reclamarlo todo de sus jóvenes. Habían empezado siendo una media docena en los tiempos heroicos del hangar Pinardi. Veinte años después serían más de mil. Su autoridad era inmensa ante todos. Turín recuerda lo que los jóvenes de Dom Bosco han hecho cuando la epidemia de cólera diezmaba la ciudad; ha bastado una palabra del sacerdote para que grupos de voluntarios se presten a transportar a los enfermos y enterrar a los muertos. ¡Y ni uno solo ha sido tocado por el flagelo! ¿Y no conserva el mismo prestigio aun en los peores ambientes? ¡Produce asombro el enorme esfuerzo realizado por aquel hombre: conducir de paseo, sin vigilancia alguna, a aquellos trescientos jóvenes detenidos en el correccional, sin que uno solo faltara al regreso! ¡Sorprendente pedagogo! De sus escuelas saldrán generaciones de hombres serios, disciplinados, creyentes, formados en excelentes oficios —el de impresor es especialmente considerado entre los Salesianos, porque Dom Bosco ha comprendido la trascendencia de la imprenta—: una selección obrera cuya presencia en Italia explica en gran medida el que, hasta una época bastante cercana a la nuestra, el proletariado italiano no haya cedido a las tentaciones del ateísmo. Y entre todos aquellos hombres formados por las poderosas manos de Dom Bosco, surge un santo auténtico, el pequeño Domingo Savio (1842-1857), muerto a los quince años, modelo de fe, de devoción y de gracia, a quien la Iglesia llevará a los altares.[1]

¡Bien ha arraigado en la viva tierra de las almas el árbol evocado por Enrique Bosco! En adelante, el fundador de los Salesianos es una especie de potencia. Se allanarán las dificultades, tanto las económicas como las otras. Pío IX le tiene en gran estima y le escucha de buena gana, hasta el punto que el Gobierno real trata de enviarlo como negociador cuando los asuntos entre Roma y Turín se enturbian. Se habla de Dom Bosco más allá de las fronteras de Italia: en París, donde Veuillot le dedica artículos; en In-

1. Domingo Savio es la más deliciosa figura de la «gesta de Dom Bosco». Niño a quien ya a los cinco años devoraba el celo de Dios, muchachuelo cuya inteligencia de las cosas sobrenaturales y cuyo rigor de conducta producían a la par la admiración de cuantos le rodeaban; joven místico, aureolado de carismas, que murió a los quince años, tuberculoso, con una santidad sublime. Ofrece un conmovedor ejemplo de fuerza sobrehumana en el seno de la humana debilidad. Fue canonizado en 1950.

glaterra, donde le cita Manning. Cuando, casi al final de su vida, va a Francia, los que acuden a visitarle deberán hacer «cola» en su escalera para poder confiarle sus problemas; y se cuenta[1] que un anciano de barba blanca ha subido aquellos peldaños para hablar con él acerca de Dios: aquel anciano se llamaba Víctor Hugo... En torno a la figura de Dom Bosco, aún en vida, se produce un fenómeno que nadie esperaría de aquel siglo escéptico: una especie de espontánea «leyenda dorada». Se aseguraba, por ejemplo, que cada vez que gentes malignas trataban de hacerle algún daño, un misterioso perro, «el Gris», aparecía para ponerles en fuga; lo contrario, por lo tanto, del gavilán de Juan María Vianney: pues aquél era un perro enviado por los ángeles. A pesar de todas sus precauciones para que no trascendieran los excepcionales carismas de que gozaba, la voz pública aseguraba que Dom Bosco leía como en un libro abierto en las conciencias, igual que el Cura de Ars; y que un día, llamado a la cabecera de un adolescente moribundo, al que encontró ya muerto, le devolvió la vida con una sola palabra, el tiempo preciso para darle la suprema absolución.

Pero lo que, en todo caso, no depende de la leyenda, es el triunfo literalmente prodigioso de su Fundación. Porque en vida del santo, los Salesianos alcanzaron un desarrollo rápido, que iba a acelerarse aún más a la muerte del Fundador. Eran unos 900 en aquel instante, distribuidos en 200 casas; hoy son 15 000, lo que les sitúa entre las congregaciones más poderosas de la Cristiandad. Se crea una rama femenina, la de las Hijas de María Auxiliadora, que llevan a cabo la misma labor entre las jóvenes. Son admitidos también unos «coadjutores», como en otros tiempos los Hermanos legos de las abadías, para participar modestamente en la obra. Y la Piadosa Sociedad de Cooperadores, especie de «Tercera Orden» salesiana —con más de medio millón de adheridos en nuestros días—, asegurará a la empresa un apoyo moral y financiero. Se han abierto más de 1500 casas salesianas en todo el mundo, ya que, como es sabido, Dom Bosco quiso que también sus hijos se asociaran a la obra misionera, y los envió personalmente a la Patagonia y a la Tierra de Fuego. En todas partes, el propósito de la familia salesiana es dedicarse a la juventud más pobre y abandonada, según el espíritu que la anciana «mamma Margherita» había legado a su hijo.

1. El hecho ha sido contado por Dom Bosco; pero no ha podido probarse con certeza que el visitante fuese Víctor Hugo.

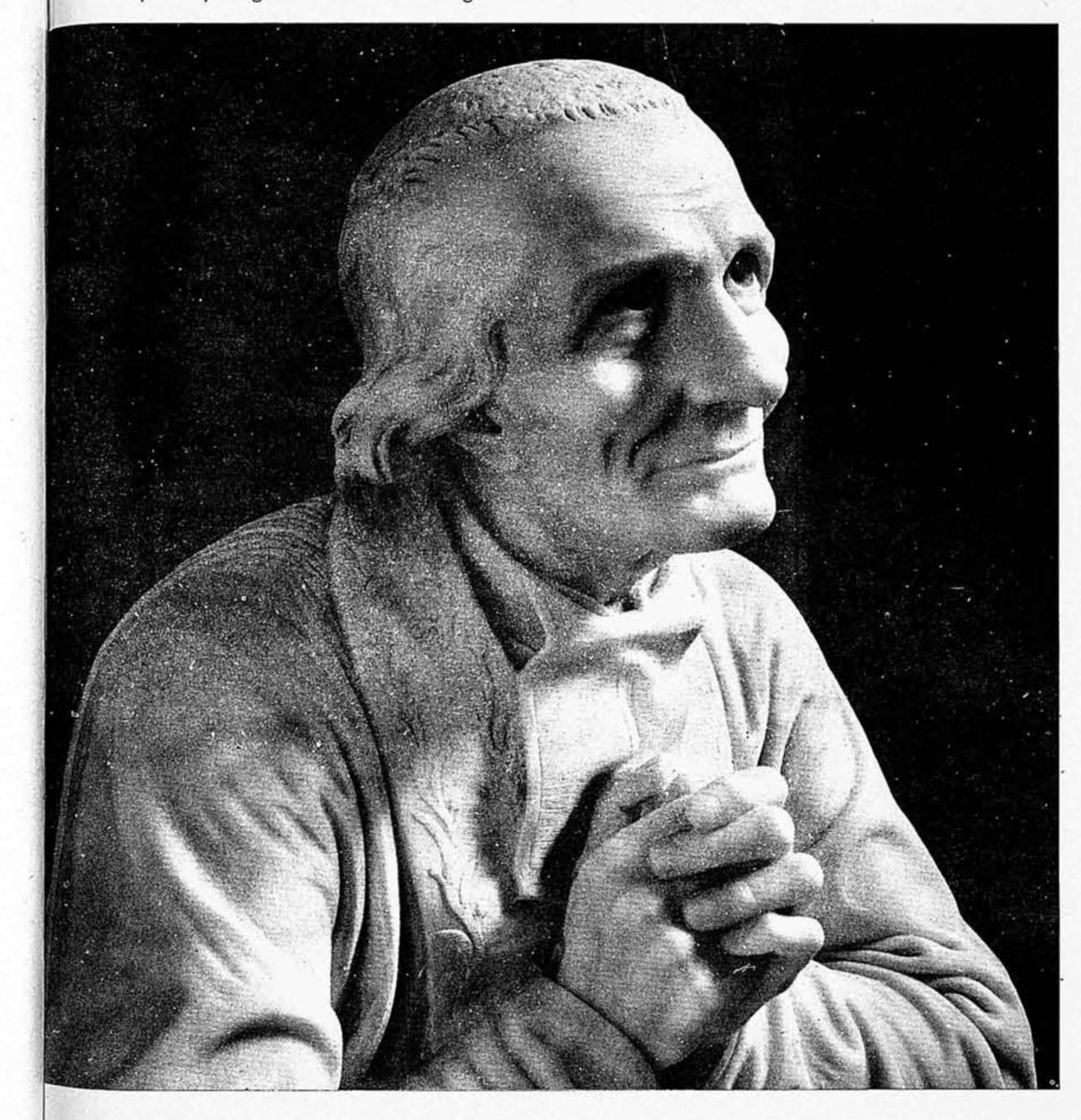
Tal fue don Bosco, figura de leyenda, ejemplo vivo de santidad activa, hermano menor de San Francisco de Asís, de Santo Domingo, de San Ignacio, de San Alfonso de Ligorio. Durante una de las visiones que le guiaron a lo largo de su vida, le preguntó la inefable Presencia qué deseaba, y Giovanni contestó: «Dadme almas, Señor, y quedaos todo lo demás.» Pocas veces un deseo fue tan atendido.[1]

«Flos Caritatis»

Si es cierto que un Dom Bosco lleva al máximo grado de expansión esa caridad de Cristo, «dulce, paciente, activa», de que habla San Pablo, la primera de todas las virtudes, también es verdad que no es el único en poseerla. Una historia de la Iglesia en el siglo XIX estaría radicalmente viciada si no mostrara, al menos brevemente, la extraordinaria floración de caridad de la que dio altísimo espectáculo aquella época. Con frecuencia se ha ensalzado la generosidad de los cristianos medievales que daban sin intervención del Estado a obras innumerables de asistencia; también se recuerda muchas veces el ímpetu de aquellos creyentes del «Gran Siglo de las Almas» que, por sus dotes y sus esfuerzos, ayudaron a la realización de la obra de *Monsieur* Vincent y de sus émulos. Pero hay que decir que los católicos del siglo XIX no son

1. El más popular de los santos italianos de nuestro tiempo gozará, por parte de la Iglesia, de un rápido proceso de canonización. Dos años después de su muerte, se abre el procedimiento canónico para su beatificación. En 1929 es declarado Beato; Pío XI lo canoniza en 1933; y el año siguiente extiende su culto a la Iglesia universal.

Por todo el mundo las iglesias poseen su imagen del Cura de Ars. Impresionante prestigio de la santidad pura y simple, ya que Jean-Marie Vianney, gran santo del «siglo ateo», no conoció ningún otro tipo de prestigio. Las multitudes llegaban a Ars para ver a un santo y, así remozar su vida en Dios. Cabuchet ha esculpido en mármol este «Cura de Ars en oración», documento muy exacto, inspirado en numerosos croquis tomados a lo vivo. Ars-sur-Formans.



indignos de ser comparados a sus predecesores. Si en la época precedente se había experimentado un retroceso en este terreno, ahora se reconquista lo perdido y se llega aún más allá, recogiéndose, además, riquísimas mieses.

Tan ricas, que también en este terreno se desanima por adelantado toda intención de hacer cálculos. Las mismas formaciones de caridad, que nunca dejaron de trabajar, ni siquiera en los peores momentos de la tempestad revolucionaria, experimentan ahora una renovación: la de las Hijas de la Caridad que, de 1807 a 1849, pasan de 1 598 a 8 000 miembros, es impresionante.[1] Y entre las numerosas congregaciones que nacen entonces, ¿cuántas no se entregan al propósito de servir a Dios en sus pobres? La mayoría de los nuevos institutos de religiosas se dedican a esa nueva vocación. Los hombres, cuyos nombres retiene la historia, como los de importantes actores en la escena política, son al mismo tiempo (ante todo, a sus propios ojos), los servidores de la caridad de Cristo: así el abate Antonio Rosmini (1797-1855), a quien hemos visto íntimamente mezclado en los asuntos del «Risorgimento», que es también el fundador del Instituto de la Caridad (1828) y de las Hermanas de la Providencia (1833). Otros, menos conocidos, tras un período de activísima vida secular, se dedican a la caridad en cuerpo y alma: así el capitán de la «Grande Armée», Paul de Magellon, que se convierte en restaurador de los Hermanos de San Juan de Dios y fundador de la célebre casa de la calle Oudinot, en París.[2] Fenómeno al que se añade otro: el desarrollo de la caridad laica. El más sorprendente ejemplo lo proporcionan las célebres Conferencias de San Vicente de Paúl, de Bailly y Ozanam, cuyas generosas intenciones ya hemos visto: disponer un grupo selecto de católicos al servicio de «nuestros señores los pobres»; y establecer lazos de amor fraternal entre aquéllos a quienes separan diferencias de clase y de fortuna. Otros muchos, por diversos medios, tendieron a idénticos fines: los poderosos *messieurs* de la Congregación; o, en Italia, los que siguen el llamamiento de Bruno Lanteri y Rosmini; y más tarde, en Inglaterra, aquéllos a quienes movilizará para la lucha contra la miseria Manning, «el Cardenal de los pobres». El nacimiento del catolicismo social está estrechamente asociado a ese movimiento de caridad, hasta el punto que sus mismos protagonistas apenas establecen diferencias entre ambos órdenes de acción. ¿No son, ante todo, almas de caridad los «sociales» Kolping y Ketteler? ¿Y son sus objetivos algo diverso del alivio de la miseria? Todos esos nombres, y otros muchos que acuden a la pluma, son los mismos de los que guían las obras de caridad: sus propios jefes de fila; pero, ¿quién medirá la generosidad de esos millones de seres anónimos que con sus donativos permitieron la vida de tantas obras, sin recurso regular alguno, sin subsidios y hasta sin libros de cuentas, con sólo el diario recurso de la Providencia?

Si se hubiera de mostrar por un solo ejemplo lo que es la paradoja de aquella caridad y el insolente desafío que supone para todos los principios de la sana gestión financiera, habría que conducir al lector de nuevo a Turín, para adentrarle en uno de los lugares más conmovedores del mundo. Allí, a pocos metros del rincón donde Dom Bosco instaló su primer Oratorio, se establece y extiende dentro de la gran ciudad otra ciudad, cerrada sobre sí misma: un laberinto de calles, caminos y pasos subterráneos, un mundo de conventos, asilos, capillas, hangares y cocinas: una ciudad en la que se halla reunido cuanto la miseria humana puede presentar de más penoso y horrible. Hay allí orfelinatos y escuelas donde los niños juegan y ríen como todos los niños del mundo; hay casas de maternidad donde, a pesar de los errores y extravíos que las conducen a aquel lugar, las jóvenes madres sonríen a sus recién nacidos. Pero también hay casas con las ventanas enrejadas, tras las cuales grita la locura; en otras están recogidos los peores despojos de la abyección física: monstruos con tres ojos, cuerpos sin brazos, enanos deformes, lisiados, caricaturas vivientes de la huma-

1. Tendrán en 1880, 933 casas en Francia y 1 024 fuera de Francia.

2. La curiosa vida de Paul de Magellon ha sido contada, con motivo del centenario de su muerte, por J. C. Cousson (París, 1959).

nidad. Hay lugares para los cancerosos, para los contagiosos, para toda clase de enfermos. Son unos ocho mil los huéspedes de aquella ciudad de miseria, reunidos y confundidos en un idéntico y universal amor.

Todo comenzó en enero de 1828, uno de esos eneros de intenso frío, de granizo y nieve, de los que con frecuencia conoce la llanura piamontesa; toda la masa de los glaciares alpinos parecía gravitar sobre Turín. Una joven pareja erraba por las calles de la ciudad, llena de angustia: eran dos franceses de paso por la capital. La mujer estaba encinta y enferma. Ningún hospital quería admitirla, porque los reglamentos no lo permitían; y aquellos extranjeros carecían de dinero. Por casualidad, un sacerdote supo aquella desgracia y acudió en ayuda de la infeliz pareja. Pero todo fue en vano: la pobre mujer murió sin que ningún establecimiento oficial le abriera sus puertas. Ante semejante drama, el sacerdote descubrió de pronto el abismo de la miseria humana y se decidió a consagrar su vida a la lucha para remediarla. Aquel sacerdote se llamaba José Cottolengo (1786-1842).

Así nació la obra: la Pequeña Casa de la Divina Providencia. No volvería a decirse que en una gran ciudad que se creía cristiana muriera una mujer rechazada por todos. Abrióse un primer asilo con cuatro lechos en total. Poco a poco aglutináronse las calamidades en torno al pequeño núcleo de caridad. La «Piccola Casa» se convirtió primero en una casa grande, después en un barrio y, por último, en una ciudad. Para asumir las múltiples tareas que exigía el funcionamiento de la enorme empresa, Dom Cottolengo creó, una tras otra, nuevas congregaciones: una para dirigir, otra para formar enfermeros y enfermeras; otra para reclutar educadores de ambos sexos; e incluso formó congregaciones de cocineras y lavanderas, sin olvidar la de las mujeres de clausura —fundamental para él—, instaladas en el corazón de la ciudad y cuyo fin era orar incesantemente. En total, fueron catorce las congregaciones reunidas en la Obra. Y todo eso, toda la prodigiosa realización, se llevó a cabo sin ninguno de los grandes medios financieros que en otras circunstancias se consideran necesarios, y sin contar estrictamente más que con los dones diarios, hasta el punto que el «Libro de cuentas» de la «Piccola Casa» no fue nunca más que un simple cuaderno escolar. Hace más de ciento treinta años que aquella paradójica empresa dura y prospera y se reproduce sin cesar el permanente milagro de la caridad.

¡Cuántas otras figuras podrían ser colocadas junto a Dom Bosco y Dom Cottolengo en esa galería de personajes ejemplares, entre los que la Iglesia nunca ha dejado de seleccionar santos para sus altares! En Francia la gran historia ha encontrado a una, mezclada a hechos políticos y asociada a la evolución de los espíritus: Sor Rosalía Rendu (1786-1856), a quien ya hemos visto en las barricadas de junio empeñada en separar a los contendientes, ya guiando a Ozanam y sus camaradas hacia la fundación de las Conferencias de San Vicente de Paúl, ya como consejera de cuantos, desde Lacordaire y Montalembert, a Dom Guéranger y Armando de Melun, representan algo en el catolicismo francés. En aquel barrio Mouffetard, del que ha hecho su pequeño reino, no hay una sola clase de miseria que escape a su eficaz salicitud: cunas para recién nacidos, escuelas, patronatos, hospicios para los ancianos, dispensarios, asilos, «hornos económicos», es decir, comidas populares... ¡Cuántas realizaciones salen de las infatigables manos de aquella perfecta hija de *Monsieur* Vincent! Pero, ¿acaso es inferior a ella en ánimo y en dedicación aquella Jeanne Jugan, humilde, sirvienta bretona que, conmovida por la triste suerte de los ancianos, funda en 1841 un asilo, seguido por decenas de otros,[1] sin un céntimo, según el método de Cottolengo, y logra hacerles vivir y pone a su servicio a las Hermanas de los Pobres, que serán seis mil en menos de un siglo? ¿O esa Beata Bartolomea Capitanio (1806-1833), que, aun muriendo a los veintiséis años, halla un medio de poner en pie un instituto hoy de vastas dimensiones, el de las Hermanas de la Caridad, a las que hallamos en todos los trabajos de beneficencia, lo mismo

1. Hoy son trescientos.

que al servicio de las Misiones lejanas, siempre con la misma incansable entrega?

Uno de los rasgos más sorprendentes que ofrece entonces la caridad cristiana es el de especializar frecuentemente a cuantos —hombres y mujeres— la sirven, en una forma particular de dedicación. Apenas hay un aspecto de la miseria o del sufrimiento que no suscite vocaciones expresamente ordenadas a combatirlos. A Jeanne Jugan la había movido la suerte de los ancianos desvalidos, como a María Saint-Frai, en Tarbes, fundadora de las Hijas de Nuestra Señora de los Dolores; otras acudieron en ayuda de los huérfanos y niños sin hogar: así la Venerable Madre Rivier, fundadora de las Hermanas de la Presentación de María; o el buen «Monsieur Vitagliano», fundador de las Oblatas de María Inmaculada y de la «Casa de los Huérfanos», de la que conserva un recuerdo Marsella; y tantos otros... Los ciegos, los sordomudos, suscitan especial generosidad: su cuidado y educación son las máximas preocupaciones de los «Frati bigi» del Padre Ludovico di Casoria, como de los Clérigos de San Viator del Padre Querbes. Categorías sociales, a veces muy limitadas, atraen dedicaciones exclusivas: unos trabajan por hacer menos desgraciada la vida de los pequeños deshollinadores saboyanos de París; otros, en ayudar a los pescadores de Nápoles o Cerdeña. Adelantándose a su tiempo, la Beata M. T. de Soubiran, fundadora de la Compañía de María Auxiliadora, abre en 1864, su primera casa-refugio para jóvenes trabajadoras. Santa María Josefa Roselló se dedica a las sirvientas; ella misma ha estado colocada en una casa burguesa de Savona y conoce por experiencia que la vida de las pobres criadas no es color de rosa. A los feriantes, a los buhoneros y vendedores de tenderete dedica toda su vida, en un apostolado de pintorescos episodios, el abate Bonnefois, apóstol de la feria de Neuilly.[1]

Las más conmovedoras de todas esas «especializaciones de la caridad» son tal vez las que toman como objeto a los seres rechazados por la sociedad, a esas ovejas perdidas a las que Cristo nunca abandona. En otro tiempo *Monsieur* Vincent dio el ejemplo, oyendo a los condenados para probarles con una palabra, con un gesto fraternal, que siguen siendo hombres. En el siglo XIX cuenta con muchos imitadores. En Turín, decididamente uno de los alcázares de la caridad en este período, San José Cafasso realiza una obra ejemplar, visitando diariamente las cárceles y asistiendo hasta el instante supremo a los condenados a muerte. Otros son llamados «curas de patíbulo»; otros, «misioneros de las mazmorras»; apenas hay país católico que no los conozca, desde España a México, desde Austria al Brasil. En Francia, las Hermanas de las Prisiones, creadas en 1805, en Lyón, por la generosidad de Elisabeth Duplex, constituidas en 1839 en Dorat como Congregación de María-José por Ana Quinon, instaladas en la prisión parisiense de San Lázaro en 1850, llevan la luz de su bondad sin límites a todas partes, a los peores rincones del vicio y de la abyección moral. Y si Lyón conserva hasta hoy el recuerdo de aquel Canónigo Pierre Villion, cuyo Asilo de San Leonardo ha recogido y recoge aún a miles de hombres castigados por alguna debilidad por la justicia de esta tierra, no quiere decir que no haya otros muchos nombres dignos de admiración y de ser citados aquí.

Y veamos ahora otra clase de generosidad: esas jóvenes y mujeres a las que la ley castiga por delitos o crímenes, y aquellas otras condenadas por la sociedad por faltas de las que a veces no son responsables, no pueden quedar abandonadas. Para ayudarlas a recuperarse, a reintegrarse a la sociedad, para auxiliar a aquellas a las que vergonzosamente se llama «jóvenes caídas», Santa Eufrasina Pelletier funda en 1828 sus Hermanas del Buen Pastor —que cien años después serán más de diez mil—. En Italia la marquesa de Barolo consagra a una labor análoga a sus Hermanas de Santa Ana y, en el país de Bayona, Eduardo y Elisa Cestac sus Siervas de María. Y he aquí, ahora, una intención de tal profundidad espiritual, que sólo un alma auténticamente santa ha podido darle vida. En 1864 un joven dominico, el Padre La-

1. Célebre feria que se celebraba hasta hace poco a lo largo de la Avenida de Neuilly, a las puertas de París. En una sala del Municipio de Neuilly abrió el abate Bonnefois su primera escuela para los pequeños feriantes.

taste (1832-1869) fue enviado a predicar un retiro en una «casa central» de mujeres, en Cadillac de la Gascuña. Tras haber ido allí sin entusiasmo, descubrió al cabo de unos días que en aquellas almas aparentemente culpables, Dios había depositado semillas que no pedían más que expansionarse en virtudes. Preocupado en adelante por la suerte de las que, salidas de la prisión, quedarían de nuevo expuestas a todos los peligros, después de un mes de oración sintió germinar en él un profundo propósito: fundar una congregación que se dedicara totalmente al rescate y a la reeducación de aquellas abandonadas, una congregación que las acogiera y en la que entraran también jóvenes y mujeres a las que nada pudiera reprocharse. Bajo el mismo hábito dominicano, viviendo la misma vida, orando unas junto a otras, «rehabilitadas» y «rehabilitantes» [1] acabarían por confundirse, y nadie, excepto Dios, sabría quiénes eran las antiguas pecadoras. En memoria de la Magdalena, a la que mucho se perdonó por haber amado mucho, la nueva congregación (1866) tomó el nombre de Dominicas de Betania. Las «betanianas» son ahora más de quinientas y crecen y se expansionan. Pocas pruebas de la fuerza sobrenatural del amor hay más convincentes que su éxito.

La vida profunda de las almas

Como hemos visto, aquel siglo llamado incrédulo e inhumano está atravesado por una poderosa corriente de apostolado y caridad. Pero, ¿bastaría eso para llevar a la catolicidad hacia un porvenir de esperanza? No, ciertamente. Si representara por sí sola toda la vida espiritual de la sociedad, esa corriente llevaría a un peligro: el del activismo, que se presentará algo más tarde, en la crisis del «Americanismo» del Padre Hecker, y que obligará a León XIII a recordar que las virtudes «activas» ordenadas a la acción apostólica no deben separarse de las virtudes «pasivas» que controlan las pasiones por la ascesis y elevan las almas a Dios por la oración. Además, ¿cuál es el auténtico santo, cuál el apóstol verdadero que haya separado alguna vez esos dos órdenes de preocupaciones y que, sirviendo a Dios en el apostolado y en la caridad, no haya experimentado y seguido en el fondo de su ser una experiencia espiritual? Piénsese en *Monsieur* Vincent, místico y hombre de Acción; en Dom Bosco, en el Padre Chévrier, en la Madre Javouhey y en tantos otros misioneros. Uno de los primeros novicios que se agruparon en torno a Lacordaire, el Padre Requedat, decía haber visto el verdadero camino que debería seguir el día en que comprendió que «no tenía que amar a Cristo porque amaba a los pobres, sino amar a los pobres por amor de Jesucristo». Y Taine ha referido [1] esta frase definitiva del Padre Etienne, Superior general de los lazaristas y de las Hijas de la Caridad, después de una visita que el ilustre historiador hiciera a las obras de caridad de ambos institutos: «Os he hecho conocer el comienzo de nuestra vida, pero no su secreto. Ese secreto es el siguiente: Jesucristo conocido, amado, servido en la Eucaristía.»

La vida espiritual irradia en el período que ahora nos interesa en relámpagos abundantes e intensos. No hay que juzgarla por los aspectos en que a veces se expresa, ni por las formas dulzonas del arte «sansulpiciano» o las desoladoras estupideces de ciertos cánticos que en aquellos «vergonzosos librillos de piedad» aparecían escritos —en frase de Ernest Hello— «para animar a los incrédulos a persuadirse de que la debilidad, la mediocridad y la estupidez son atributos necesarios de la palabra católica». La más auténtica espiritualidad puede usar a veces medios inadecuados de expresión: se comprueba esto con sólo escuchar las cancioncillas de Santa Teresa de Lisieux. Pero nadie sabrá nunca cuántas plegarias fervorosas escuchadas por Dios se habrán pronunciado ante la desoladora

1. La palabra «rehabilitante» no fue nunca usada por el Padre Lataste, que decía admirablemente: «El único rehabilitante es Cristo.» El último capítulo general, en 1959, decidió no volver a usarla.

1. *Le Régime moderne*, II, 115.

imagen de un «Sagrado Corazón» de escayola con el pecho abierto, ni qué gracias se habrán alcanzado leyendo el *Pequeño Jardinero de las virtudes cristianas* o el *Tesoro de las sonrisas del Niño Jesús*.[1]

Una vez franqueada la barrera de la piadosa simplicidad, se descubren cosas dignas de admiración. La época no sólo está llena de santos canonizados: abundan también figuras ejemplares, laicas o no, que viven visiblemente en Dios, siguiendo a veces una experiencia mística muy próxima a la de los santos. A veces, incluso, entre los santos canonizados y quienes se esfuerzan por parecérseles la distancia es mínima, y uno se siente tentado a hablar de «santidad» lo mismo acerca de unos que de otros. ¿Qué hacen un San Gabriel de la Dolorosa o un Santo Domingo Savio para conquistar el cielo, si no poner por obra a la perfección, las virtudes cotidianas que todo el mundo debiera practicar? La Iglesia ha proclamado santa a Ana María Taigi, la sirvienta de los príncipes Chigi que, asumiendo las tareas más humildes y educando entre graves dificultades conyugales una familia numerosa, durante cuarenta y siete años, participó de la gloria de Dios, cuya luz brillaba sobre todos los acontecimientos de los seres; pero, ¿es inferior aquel León Dupont, «el santo hombre de Tours», antiguo magistrado de las colonias que, retirado en su habitación, vivió largos años en la contemplación de la Santa Faz y fue considerado por toda Francia como un proveedor de gracias? ¿Un general de Sonis, héroe de la batalla de Loigny durante la guerra franco-prusiana de 1870, que aun cumpliendo su deber de soldado seguía una vía espiritual próxima a la de los místicos? Y lo mismo se diga, en su existencia de mujer del gran mundo, de la duquesa de Alençon, futura víctima del incendio del Bazar de la Caridad. La lista sería interminable, si fuera posible completarla; pero, ¿quién podría enumerar a todos aquellos a quienes sólo conoce El que escruta los corazones y las entrañas? Así aquel campesino que, interrogado por el Cura de Ars acerca de lo que hacía durante sus largas estancias en la iglesia, respondía esta frase insuperable: «Dios me habla.» La «fina punta» del alma, a que se refiere Enri Bremond, ¡cuántos la habrán alcanzado durante aquellos años en los que se desarrolla el gran asalto de la inteligencia contra la fe católica! Obsérvanse entonces los más sorprendentes fenómenos carismáticos, que podrían considerarse relegados a las famosas «tinieblas» de la Edad Media: Juan María Vianney, Juan Bosco, Ana María Taigi y la extática de Niederbronn, además de otros muchos, se benefician de ellos, sin olvidar a la extraña Catalina Emmerich (1774-1824), la visionaria westfaliana cuyo cuerpo, cada viernes, deja ver los estigmas de la Pasión y cuyas célebres revelaciones sobre la vida y pasión del Señor, escritas por Clemente Brentano, llenaron de angustia a innumerables almas y no han dejado aún de conmovernos.[1]

¿Cómo dudar, además, de esa presencia del Espíritu cuando con frecuencia se le ve irrumpir en las exigencias humanas y llenarlas del todo? En múltiples ocasiones la época ofrece el ejemplo de notables retornos a la Iglesia. La conversión es un fenómeno tan frecuente, que quizá sólo haya sido tan abundante a principios del siglo XVII: conversión en el sentido tradicional, de otra religión —o de la irreligión—

1. Acerca de esta literatura piadosa, abaundante y muchas veces de mal gusto, puédese citar el siguiente pasaje de *Madame Bovary*, de Flaubert: «El librero, con la misma indiferencia que si se tratara de enviar quincallería a los negros, os embala mezclado todo lo que entonces tiene de libros piadosos en su tienda. Son pequeños manuales de preguntas y respuestas, panfletos de estilo romo, a la manera de M. de Maistre, y novelas con portadas de color rosa y azucarado lenguaje, fabricadas por seminaristas, troveros o "bas-bleus" arrepentidos. Encuéntrase allí el "Pensez-y bien" el "Homme du monde aux pieds de Marie", por Monseñor de..., condecorado con numerosas órdenes, "Des erreurs de Voltaire, à l'usage des jeunes gens..."» *(Madame Bovary*, part. 2.ª, cap. XIII.)

1. La Iglesia se ha negado, hasta el presente, a proclamar los méritos de esta santa joven, porque sospecha que en los libros que cuentan sus visiones puede haber una parte de invención debida a la pluma de Clemente Brentano. Con todo, la encuesta episcopal de 1818 reconoció que en el caso de Catalina Emmerich no había superchería alguna.

a la fe católica; conversión en el sentido «clásico» y «pascaliano» del término, de una simple adhesión blanda y tibia a una fe viva. Un convertido es Lacordaire, que, llegado de la indiferencia de su edad adolescente a la convicción que le hace apóstol, «encontrando la fe en su alma más como en recuerdo que como un nuevo don», pasar de «ser incrédulo la víspera a creyente al siguiente día». Otra convertida es *madame* Swetchine,[1] guía del futuro dominico y de tantos otros testigos de Cristo. Convertido es Alfonso de Ratisbona, que, siendo judío, entró en una iglesia de Roma de la que salió cristiano tras «haberlo comprendido todo de un golpe» —dice él mismo— en el instante en que se arrodilló, a una señal de la Virgen. Convertido es también Pablo Francisco Libermann, fundador de Sión, y los miembros del círculo de Münster —sobre todo la princesa Galitzine— y Stolberg y tantos otros amigos suyos. Convertidos son los artistas «nazarenos» que en la Ciudad Eterna intentan redescubrir la gran inspiración de la pintura cristiana y encuentran la verdad de Cristo. Y conversiones son —y emocionantes— las que en Inglaterra jalonan la ruta del «Movimiento de Oxford», tal vez prefiguración del gran retorno.

El Espíritu Santo actúa visiblemente, y bajo su acción se anima el alma fiel. Esa Eucaristía, señal tangible del Cristo presente, de la que el Padre Etienne dice a Hipólito Taine que es el secreto de todas las obras cristianas, está rodeada de nuevo fervor. Nace en Roma, inspirada por el Oratorio y el Carmelo, la práctica de la Adoración Perpetua, recomendada oficialmente por Pío IX: introdúcese en el Canadá con Monseñor Bourget y penetra en los Estados Unidos, en tanto que es adoptada en todas partes en Francia, donde existía en algunas diócesis desde comienzos del siglo. Y gracias a la obra del compositor Hermann Cohen, judío convertido y hecho carmelita, se completa con la Adoración Nocturna, adoptada rápidamente en Italia, acogida en Alemania y desarrollada después en Francia por el abate de la Bouillerie y Filiberto Vray. Los institutos fundados por el Padre Eymard, sacerdote del Santísimo Sacramento, o las Religiosas de la Adoración Reparadora, de la Madre Dubouché y otros están al servicio de esta devoción.

Señal inequívoca de la vitalidad espiritual de la sociedad católica nos la da la costumbre, cada vez más extendida, de la comunión frecuente. El problema estaba planteado, como es sabido, desde la época del jansenismo; en el siglo XVIII la influencia de San Alfonso de Ligorio había combatido vigorosamente lo que quedaba de los usos impuestos por Port-Royal y el Padre Quesnel. Pero las tradiciones jansenistas se mantenían, y ciertos teólogos y directores de conciencia se oponían a aconsejar más que la comunión semanal. La tendencia contraria se afirma cada vez más vigorosa. El poeta flamenco Guido Guezelle es un elocuente propagandista de la comunión frecuente; en Francia hacen lo mismo Monseñor Gerbet y Monseñor De Ségur, mientras Monseñor Dupanloup hacía imprimir cien mil ejemplares de una carta de Fénelon sobre la comunión diaria. En Italia, en *el Banquete del Amor divino*, José Frassinetti cita textos de la antigüedad cristiana para justificar esa costumbre. Al mismo tiempo se esboza la campaña en favor de la comunión temprana de los niños;[1] Dom Bosco y el Padre Chévrier son sus partidarios más entusiastas, y en varias ocasiones, preludiando las decisiones de San Pío X, las congregaciones romanas corrigen algunas decisiones de concilios provinciales o de Obispos que retardan la «primera comunión», cuya fecha, dicen, no puede ser fijada, sino que dependerá del grado de instrucción religiosa y de la madurez espiritual del niño.

1. Podría hacerse un curioso estudio sobre los convertidos rusos de comienzos del siglo XIX. El iniciador de todas estas conversiones parece haber sido el caballero D'Augard, emigrado francés, amigo de José de Maistre. Fue él quien convirtió a la condesa Rostopchine, esposa del hombre de Estado que mediante el incendio de Moscú logró frenar a Napoleón, y madre de la célebre Sofía, esposa de Eugenio de Ségur, autor de las *Memoires d'un âne*, madre de Monseñor de Ségur (cfr. el trabajo del Padre Guilhermier en las *Memorias de la Academia de Vaucluse*, 1953).

1. Era costumbre hacerles esperar a los 12 años.

Otro testimonio de fecundidad espiritual: la abundancia de literatura ascética y mística. Si la mala literatura, «la de los librillos de piedad», abunda, también hay otra de más calidad, y si el abate Bremond hubiera podido proseguir su gran obra hasta esa época hubiese encontrado abundante cosecha de autores no indignos de ser puestos junto a los Lallemand, los Chardon e incluso a María de la Encarnación. Dos nombres por lo menos fueron célebres en su tiempo y siguen siéndolo en el nuestro. El Padre Faber (1814-1865), convertido del «Movimiento de Oxford» y fundador del Oratorio de Londres, cuya abundante obra escrutaba, por una parte, los misterios de Cristo y sus ejemplos en libros como *Todo por Jesús* (1853) o *Al pie de la Cruz* (1858); y por otro lado fija las leyes de la vida espiritual en los *Progresos del alma* (1854) y las *Conferencias espirituales* (1859), obra en la que se muestra sobre todo prudente, mesurado, atractivo, muy próximo al espíritu de San Alfonso de Ligorio, llamando más a la emoción religiosa que a la curiosidad intelectual y ganando a innumerables corazones. Y Monseñor De Ségur (1820-1881), el prelado ciego, resplandeciente figura de apóstol que atrae a cientos de penitentes a su apartamento de la *rue du Bac* y cuya gran serie de escritos, agrupados con el título común de *La piedad y la vida interior* (a partir de 1863), y especialmente el último, *Nuestras grandezas en Jesús*, exponen una doctrina muy semejante a la de la «adherencia» berulana, con una simplicidad y una delicadeza de corazón que hacen pensar en San Francisco de Sales.[1] Pero si Monseñor De Ségur y el Padre Faber son los más grandes, la lista de los escritores espirituales del siglo XIX llenaría páginas enteras. Todas las escuelas tradicionales cuentan con alguno, más o menos eminente; llevados los unos hacia la ascesis, y los otros, más numerosos, hacia el ímpetu místico, porque se vive en plena reacción antijansenista: del Padre Bergerac, franciscano, al Padre Gautrelet, jesuita; de Monseñor Ullatorne, antiguo benedictino, al Padre Bisson, fundador de los oblatos y las oblatas de San Francisco de Sales, ¿a quién escoger? Las cartas de Lacordaire *A un joven* y *A los jóvenes*, recogidas y publicadas por el abate Perreyre, están llenas de un optimismo confiado, pero también de gran sentido práctico. En Alemania las primeras obras de Scheeben —*Naturaleza y Gracia*, en 1861, y *Los esplendores de la Divina Gracia*, en 1863— anuncian un nuevo desarrollo de la espiritualidad especulativa. Entretanto, bajo la influencia de Görres y, en Francia, de Ernesto Hello, el público católico vuelve a los místicos del pasado, lee de nuevo a Angela de Foligno y a Santa Catalina de Siena, y descubre a Ruysbroeck «el Admirable». Una inmensa ola de literatura espiritual se extiende sobre todo el público católico. Obra nacional en 1844 y mundial en 1861, el Apostolado de la Oración, fundado por dos jesuitas, los Padres Gautrelet y Ramière, gracias a su revista *El Mensajero del Corazón de Jesús* y gracias a innumerables folletos de gran tirada, difunden entre las masas aquellas lecciones, orientando cada mes la intención de sus miembros hacia alguno de los más grandes temas de la fe.

Esa piedad, a la que tantos indicios nos manifiestan viva, adquiere los mismos caracteres que conservará hasta hoy. Aparecen dos grandes devociones. La primera y fundamental —y tan esencial al Cristianismo que podemos preguntarnos si hay alguna otra que no fluya de ésta— es la devoción al mismo Cristo, al Hombre-Dios crucificado. Ya ocupó el primer puesto a comienzos del siglo XVII, pero había retrocedido después, cuando, bajo la influencia de Bossuet —un Bossuet, por lo demás, mal comprendido—, se impuso la tendencia a considerar más la gloria de Dios que la Cruz de Jesús. Y ésta era una tendencia dominante a principios del siglo XIX; cierta majestad abstracta de Dios Omnipotente ocupaba en la religión un puesto más importante que el amor sobrenatural de Dios encarnado, ofreciendo su vida por el rescate de los hombres: hasta el punto que, a propósito de la Eucaristía, el sacramento «crístico» por excelencia, se hablaba de «Dios que descien-

1. El otro gran escritor espiritual, Monseñor Gay, no comenzó a publicar hasta 1875, una obra cuyos datos había acumulado durante cuarenta años.

de al altar». Durante el siglo XIX se opera un verdadero redescubrimiento de Jesucristo. Todo conduce a eso: los libros del Padre Faber y de Monseñor De Ségur, los de San Alfonso de Ligorio, adaptados y difundidos por el abate Gaume; las revelaciones de Catalina Emmerich y hasta las controversias —*oportet haereses esse...!*— en torno a la *Vida de Jesús,* de Renan; o también la acción de sacerdotes, religiosos y simples fieles que, con el Padre Eymard, el abate Soulas, Teodolina Dubouché, practican la Adoración Perpetua ante el Santísimo Sacramento o la vuelta a la comunión frecuente... ¿Y qué más? En Tréveris se reanuda en 1844 la costumbre de mostrar la Sagrada Túnica; en Turín las muchedumbres se aprietan en torno al «Santo Sudario»; el Padre Faber es el promotor del culto a la «Preciosa Sangre»; León Dupont, el hombre santo de Tours, del de la «Santa Faz». Con Lacordaire, los católicos descubren de nuevo que «el gran asunto» es «amar a Jesucristo». Ahí está la respuesta a todas las angustias, a todos los problemas. Y, una vez más, triunfa San Pablo: «Para mí, vivir es Cristo.»

Entre todas esas formas de devoción cristocéntrica hay una que se impone y ocupa un puesto de primera fila en la vida espiritual de los católicos: la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Nacida en pleno reinado del Rey Sol, como una especie de rectificación a lo que de excesivamente glorioso ostentaba la religión oficial, cuando Margarita María Alacoque oyó en su celda de Paray-le-Monial la voz inefable que le decía: «He aquí el Corazón que tanto ha amado a los hombres»; o cuando San Juan Eudes, en una profunda intuición, vio que en aquel símbolo estaban significados todos los grandes misterios del Cristianismo.[1] Difundida durante el siglo XVIII por los jesuitas, las salesas y obispos como Monseñor de Belzunce, místicos como Ana-Magdalena Rémuzat, Santa Verónica Giuliani y Bernardo de Hoyos, o laicos como la Reina María Leczinska o la santa «Madame Elisabeth»; sostenida durante la Revolución por el Padre De Clorivière y sus discípulos, por los realistas que recuerdan que Luis XVI pensó en consagrar a Francia al Sagrado Corazón y que los «chouans» llevaron su sagrada insignia sobre el pecho, el culto sube en importancia año tras año. Veintidós nuevas congregaciones se colocan bajo su advocación. En 1856 Pío IX inscribe en el calendario litúrgico la fiesta del Sagrado Corazón; en 1864 beatifica a la mística vidente de Paray-le-Monial. En todas partes se construyen iglesias, se abren capillas, se consagran templos y muy pronto se levantará la basílica que, sobre la colina de los mártires parisinos, glorifique el amor supremo de Cristo a los hombres. Diócesis y países enteros son consagrados por sus jefes al Sagrado Corazón: el Ecuador, por el valeroso García Moreno; Bélgica, por Monseñor Deschamps. Incluso se pide a Pío IX la consagración del universo, por un documento que se le envía al término del Concilio Vaticano con más de un millón de firmas, en tanto que en la batalla de Loigny el general de Sonis y sus voluntarios pelean bajo el estandarte del Sagrado Corazón. Hay ahí todo un movimiento de vida profunda seguido por los teólogos, sobre todo por Perroné. A pesar de las apariencias, a veces tan insípidas, que reviste, esta devoción es quizá la que consigue hacer al Cristianismo más fiel al mensaje único y definitivo del amor redentor.

Otra devoción es inseparable de la de Cristo, y alcanza una importancia tal, que algunos espíritus mohínos se mostrarán inquietos:[1] la devoción a la Virgen María. Si Monseñor D'Hulst quiere llamar a su época «el siglo del Sagrado Corazón», tal vez tienen más razón quienes hablan de un «Siglo mariano». Esta devoción se remonta a orígenes del Cristianismo y, de todas maneras, es tan antigua, que constituye uno de los más importantes elementos de la tradición católica. La Edad Media —la Edad de San Bernardo— fue el instante de elección. El Renacimiento y la Reforma Protestante la desvalorizaron, tal vez porque había perdido su vigor y porque en el siglo XV ya no era

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

1. Cuando Monseñor Sibour fue asesinado en Saint-Etienne-du-Mont, el asesino gritó: «¡Basta de diosas!»

más que «un bello jardín abandonado y lleno de malas hierbas». Pero con el Concilio de Trento la devoción mariana recupera todo su vigor: en España, en torno a Nuestra Señora del Pilar, hacia la que lleva muchedumbres el milagro del hombre de la pierna cortada;[1] en Francia, donde San Grignion de Montfort se hace su infatigable apóstol, como más tarde en Italia San Alfonso de Ligorio. Salida de la gran prueba revolucionaria, pero siempre amenazada, la Iglesia del siglo XIX da al culto mariano una significativa importancia como reacción de las almas frente a un mundo que se hace cada día más duro e inhumano, la devoción a la Madre de Dios es sobremanera dulce y consoladora; como protesta de los espíritus contra las herejías de la época, reconoce en la Virgen que concibió por obra del Espíritu Santo a la que con sola su presencia da el más vibrante mentís al racionalismo y al materialismo.

Un poderoso movimiento doctrinal da impulso a esa devoción. Son innumerables los teólogos que profundizan en los misterios de María e indagan las lecciones de su mensaje. Y en primer lugar, el más autorizado de todos, el mismo Vicario de Cristo. La proclamación, en 1854, por Pío IX, del Dogma de la Inmaculada Concepción es un acto de capital importancia, y no solamente para el desarrollo del poder pontificio. Remontándose tal vez al siglo III, al menos en forma embrionaria, a los días de San Ireneo, San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín, la convicción de que la futura Madre de Jesús nació indemne del pecado original no dejó de difundirse en la Iglesia. La fiesta de la Concepción de la Virgen, en el sentido de ser Inmaculada, se celebraba ya, primero en Oriente y después en Occidente, desde hacía siglos. Los teólogos la habían discutido —Santo Tomás, en contra; Duns Scotto, a favor—. Pero la balanza se había inclinado hacia los franciscanos. En 1401, Juan Gerson, canciller de la Universidad de París, pronunció un sermón en el que, quizá por primera vez, se proclamaba que la Inmaculada Concepción era una verdad dogmática. En 1439, el Concilio de Basilea, por cismático que fuese, tuvo la feliz idea de votarla como artículo de fe; en 1469, la Sorbona impuso a sus doctores la obligación de creer en aquella verdad. Y desde entonces el movimiento fue irresistible: de San Francisco de Sales y Bèrulle a San Grignion de Montfort, todos los maestros del espíritu del siglo XVII tendieron a él. Bossuet escribió: «Después de los artículos de la fe, no conozco nada más seguro.» Alejandro VII, en 1661, y Clemente XI, en 1710, animaron el movimiento. Así, pues, Pío IX se situaba en la línea de toda una tradición al definir como dogma aquella convicción, existente en la conciencia creyente, apoyada fuera de ella y aprobada por la casi unanimidad del Episcopado y de la opinión católica. ¡Bello ejemplo de esa evolución histórica (de lo menos claro a la plena claridad) de los dogmas, cuya importancia descubre entonces Newman! Y ya se anuncian otras formulaciones análogas: es corriente oír hablar de la Asunción de la Virgen como de una certeza; ¿y no se esboza, al rogar a «María Auxiliadora», su Mediación universal, junto con la tendencia (clara en nuestros tiempos) de asociar a María, medio humano de la divina Encarnación, a la misma obra redentora? Todo un inmenso trabajo doctrinal está en gestación.

Pero lo que sobre todo hace más viva esa devoción mariana —y también más considerable— es el impulso mismo de las almas. Resulta imposible enumerar todas las señales que lo enuncian: son demasiadas. ¿Cuántas de las congregaciones que nacen entonces toman el nombre de su advocación? Y apenas formados, todos esos oblatos de María Inmaculada, todos esos maristas y marianistas, todas esas religiosas, esas Hijas de María, las de la Presentación, las de la Madre de Dios, de María Auxiliadora, de María Reparadora, de la Asunción, de la Inmaculada Concepción, y tantas otras, trabajan en difundir esa devoción. En las masas penetra de mil maneras: Paulina Jaricot instituye el «Rosario viviente»; en la parroquia de Nuestra Señora de las Victorias, el abate Desgenettes coloca, bajo la advocación mariana, la Asociación para la conversión de los pecadores, y surgen los Hijos de María, fundados por el abate

1. Cfr. el libro de este título del abate Deroo.

Aladel, suprimidos temporalmente por Napoleón, impulsados por las Hijas de la Caridad y por los jesuitas, y reconocidos, en 1847, por Pío IX: cincuenta años después serán más de 500 000 miembros. Porque ese vasto movimiento que se manifiesta de cien mil maneras, por la imprenta, por los cánticos, por las peregrinaciones, es seguido por Roma con diligente atención. Ya en 1799, Pío VI había aprobado un Oficio en honor del Purísimo Corazón de María, que Pío IX, en 1855, declaró facultativo para toda la Iglesia. También Pío IX, estableció una fiesta universal, el 8 de diciembre, en honor de la Inmaculada. Animó la práctica de dedicar a la Virgen todo el mes de mayo con singulares gracias. ¿Y no se diría que Aquélla a quien se dirigían tan ardientes súplicas deseaba corresponder a ellas? Porque, por tres veces en menos de treinta años, María se manifestó a los hombres.[1]

Orar con la Iglesia: Dom Guéranger restaura la Liturgia

Orar a solas; elevar hacia Dios, en el puro silencio del corazón, una plegaria fervorosa: he ahí el paso necesario de un alma creyente. Pero, ¿basta por sí solo? No. Uno de los elementos fundamentales del Cristianismo es el asociar estrechamente la experiencia religiosa individual a la de una comunidad visible e invisible, en cuyo destino debe participar cada uno de los creyentes. «No se salva uno solo...» En un plano visible, esa frase significa la exigencia del apostolado y de la caridad y de una oración comunitaria, expresión de las invisibles realidades de la reversibilidad de los méritos y de la comunión de los santos.

Como hemos visto a través de numerosos indicios, el siglo XIX ha sido un período de intensa vida espiritual, una era de auténtica renovación. Pero la admirable piedad que entonces se observa, fecunda a la vez en oraciones y devociones, ¿no concede acaso demasiado margen al impulso individual? Aunque compensada por tantos esfuerzos por difundir el Mensaje y ayudar al prójimo, esa actitud tiene algo de insuficiente. Explícase por la necesidad que sintieron los creyentes, tras el largo tiempo de decadencia que precedió y llevó a la crisis protestante, cuando por fin el Concilio de Trento y San Pío V pusieron término a dudosos equívocos, de reconstruir ante todo el hombre interior. Tal fue el trabajo llevado a cabo por los herederos de San Francisco de Sales, de *monsieur* Olier, del Cardenal De Bèrulle —trabajo siempre fecundo—. Pero, a pesar de las grandes intuiciones —como las de un Bossuet—, esa labor dejó demasiado marginado el otro aspecto de la esencia cristiana: «el Sentido de la Iglesia». La restauración espiritual del siglo XIX no hubiera sido completa de no haberse iniciado un movimiento en ese sentido. Cosa que se produjo. En ese terreno, a decir verdad, hubo una verdadera convergencia de pensamientos e intenciones. En el primer tercio del siglo, los teólogos de Tubinga y, sobre todo, J. A. Moehler, profundizaron en la noción misma de la Iglesia, sociedad humana, sin duda alguna, pero «unidad y realidad viva en el Espíritu Santo»: en 1835, en su *Espíritu del Cristianismo*, Staudenmaier hacía votos por una renovación litúrgica. Más tarde, por el perfeccionamiento en el conocer la realidad de la Iglesia en las obras de los antiguos Padres, Newman siente el deseo de seguir el camino que lleva a Roma. Y aquel hombre, tan cuidadoso de mantenerse en el sublime cara a cara del hombre y su Creador, no por ello deja de escrutar el misterio de la Iglesia, «señal de los hechos celestes, de que la eternidad está llena»; y mucho antes de su conversión, para mejor participar en la vida de esa Iglesia, lee cada día el breviario romano.

Pero el hombre que indudablemente comprendió la profunda exigencia para los católicos de «sentire cum Ecclesia», y que, al señalar el medio de cumplirla, ejercería inmensa in-

1. Cfr. más adelante. Dos devociones van unidas a la de María: la de San José, a quien Pío IX da el título de «Patrono de la Iglesia universal», y la del Niño Jesús, a cuya difusión contribuyó mucho el Padre Faber con su libro *Belén*. Es titular de una veintena de congregaciones y muchas cofradías; y lo difundirá aún más Santa Teresa de Lisieux.

fluencia, fue Dom Guéranger, restaurador de la Orden benedictina en Francia y fundador de Solesmes; personaje batallador que aparece comprometido en todas las luchas de su tiempo, y cuyo nombre ha quedado para siempre unido a uno de los grandes hechos de la Historia de la Iglesia en el siglo XIX: la *restauración de la Liturgia*. Aquel ex discípulo de Lamennais era un espíritu tan profundamente «eclesiástico» como lo era poco el Profeta de La Chênaie. Sus largos y sólidos estudios de historia religiosa, de patrística, de teología le dieron plena conciencia de la necesidad de asociar la vida del alma a la vida de la Iglesia, si se quería llevar a cabo toda la experiencia cristiana. Para ello «había que reanimar todo ese conjunto de símbolos, de cantos y de actos por cuyo medio la Iglesia expresa y manifiesta su religión para con Dios» y de los que, al mismo tiempo, saca su propia santificación.

En 1840 apareció el primer tomo de un gran libro extraordinariamente original para aquella época: *Les Institutions liturgiques;* después siguieron otros dos, hasta 1851. Al mismo tiempo (1841) empezaron a salir de la imprenta los volúmenes del *Año Litúrgico,*[1] en que se comentaba el desarrollo del Oficio de la Iglesia, día a día, con todas las referencias a la Escritura, a los Padres, a la teología y a la tradición, y, además, con una gran experiencia espiritual de monje de guía de almas. Esas publicaciones produjeron gran revuelo. En medio siglo se venderían 500 000 ejemplares de las *Instituciones*, libro enorme y austero. Y, a pesar de los innumerables trabajos que suscita en nuestro tiempo una renovación litúrgica que debe a Dom Guéranger más de lo que se creería, la obra de éste aún no ha sido reemplazada por otra.

Aparte de los escritos sobre el canto gregoriano, que derivan de ella, la obra del gran benedictino de Solesmes se ordena de acuerdo con cuatro temas fundametales. Primero, los elementos teóricos: el por qué de la liturgia; ¿por qué no la oración simplemente personal? Porque la liturgia no es solamente la oración, sino «la oración considerada en estado social»; porque es «la más alta expresión, y la más santa, del pensamiento y de la inteligencia de la Iglesia», y porque «es la forma social de la virtud de la religión».

Pero tal como la conoció Dom Guéranger en su juventud, la liturgia católica se había degradado. La comprobación de esa decadencia constituye la parte polémica de su obra. Con frecuencia vivaz y pintoresca, sin caer en el argumento «ad hominem» y, menos aún, en la mala fe. Por lo demás, hay otros testigos que pueden confirmar la exactitud de sus afirmaciones. Es absolutamente cierto que, bajo la influencia del glorioso Cristianismo del siglo XVII y del manierismo del XVIII, las ceremonias litúrgicas parecen muchas veces espectáculos de ópera, en los que los oyentes (no se atreve uno a llamarlos fieles) vuelven las espaldas al sagrario para mirar a la orquesta, y en los que se trataba mucho más de «baritonar» arias que de orar ante el Señor. Todo parece haber perdido el sentido de la tradición. Los vestidos litúrgicos adquieren formas rebuscadas, extravagantes; y Dom Guéranger no perdía ocasión de burlarse de esas «casullas a las que con un inflexible bocací se han hecho, por su parte posterior, parecidas a estuches de violín; esas capas no menos extrañas que, garantizadas contra toda pretensión de efectos de pliegues, gracias a los refuerzos encolados que les sirven de armazón», parecen encerrar al clérigo en una garita; esos sobrepellices de batista igualmente incómodos, cuyas mangas se mantienen rígidas como alas; y «el bonete picudo que ha reemplazado al birrete de nuestros mayores».

La liturgia debe ser restaurada, por lo tanto, en todos sus aspectos: tanto en los libros litúrgicos como en los usos y rúbricas, en los vestidos y en la música litúrgica. La parte central de la obra está constituida por la exposición de los principios y métodos de restauración. Apelando a las enseñanzas y a la experiencia de otros tiempos, Dom Guéranger muestra en la liturgia la oración misma de la Iglesia, por la que confiesa su fe en Dios, le implora y glorifi-

1. Dom Guéranger pudo publicar en vida solamente 9 volúmenes; su obra fue terminada por Dom Fromagé.

ca. Recuerda las reglas que en otros tiempos, y sobre todo en la Edad Media, fijaban la práctica litúrgica y la hacían admirable. Por lo demás, nada hay de árido, de dogmático en esas páginas en las que el polemista de los precedentes capítulos no ha perdido su afilada agudeza y su fuego; pero, al mismo tiempo, pone un gran amor. Escuchamos al gran monje hablar de la «unción maravillosa, la inefable melancolía, la ternura incomunicable de esas fórmulas, unas tan simples, otras tan solemnes, en las que aparece, ya la dulce y tierna confianza de una real esposa hacia el monarca que la ha elegido y coronado, ya la cuidadosa solicitud de un corazón materno...». Oigámosle alabar en la liturgia «esa ciencia de las cosas de otra vida, tan profunda, tan clara», tal que «ningún otro sentimiento podría comparársele, ningún lenguaje parangonarse con el suyo». Todo lo que un católico experimenta de cálido y acariciante, de exaltación y paz del alma, cuando asiste a una gran ceremonia litúrgica, unas nupcias o unos funerales, Dom Guéranger lo ha expresado en términos insuperables, y a él debemos el poder penetrar mejor en ese mundo.

Tal vez, si en esa obra audaz y constructiva no hubiera habido más que esos tres elementos, no hubiese provocado tantas discusiones. Por más que evidentemente las rutinas a las que atacaba hubieran debido reaccionar. Pero añadió una cuarta parte, o mejor dicho, puso junto a su empresa de restauración otra de unificación, que en su opinión era más necesaria. Los usos y ritos nacionales, locales y particulares quedaban localizados entre los responsables de la decadencia: por lo tanto, había que eliminarlos, ordenando la reforma en torno a la liturgia que él consideraba la más noble y fiel a la tradición: la liturgia romana. Carlomagno, Gregorio VII, el Concilio de Trento podían venir en apoyo de su tesis, considerada primero con inquietud por Gregorio XVI, pero aprobada calurosamente por Pío IX, activo artesano de la centralización de la Iglesia. Eso dio origen a reacciones de su gran vivacidad y hasta de violencia apasionada. El Cardenal D'Astros, Arzobispo de Toulouse, y el burlón Monseñor Fayet, Obispo de Orleáns, defendieron los viejos ritos y atacaron al innovador. Otros, como Monseñor Parisis, le apoyaron. Las discusiones se hicieron agrias, pero Roma intervino y apoyó a Dom Guéranger.

Es difícil medir la influencia de este monje y su obra, precisamente porque las ideas por él lanzadas se han difundido de tal manera, que ya no es posible referirse a usos que las ignoren. Ha podido decirse que por la renovación de la liturgia católica, de la que fue iniciador, se afirmó «otra Iglesia»: de todas maneras, en sus aspectos interiores y hasta en cierto sentido, en su profunda concepción, así fue. Pero sus reformas no fueron seguidas inmediatamente en todas partes. Emplearon bastante tiempo en imponerse en Italia, en España, en Inglaterra... y hasta en la Orden benedictina. Pero, poco a poco, hizo escuela. En Alemania, en 1864, Dom Mauro Walter, restaurador de la abadía de Beuron, le imitó y difundió los *Ejercicios Espirituales*, de Santa Gertrudis, fundados en la liturgia. Treinta años después de su muerte (1875) la corriente liturgista por él comenzada hallaba en Pío X un nuevo impulsor. En una liturgia a la vez más sencilla y más solemne, más admirable en sus formas exteriores y también más profunda en su espíritu, la Iglesia hallaba definitivamente una expresión concreta de su misterio.

En una página de aspectos casi proféticos, Dom Guéranger deseaba que se volviera «a los tiempos de religiosa fidelidad al culto divino», en los que el pueblo cristiano siguiera «con ojos inteligentes y religiosos» todos los ritos y, por ellos, se sintiera llevado «a la contemplación de las cosas invisibles». ¿No ha sido escuchado su deseo en gran medida? Los católicos del siglo XX deben mucho al gran monje que, más y mejor que ningún otro, enseñó «ese lenguaje sublime con que la Iglesia habla con Dios ante los hombres».

Opciones para el mañana

Con la renovación litúrgica se anuncia uno de los elementos fundamentales del catolicismo, tal y como lo verán consolidarse los últi-

mos años del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX. Pero hay otros: la Iglesia, como hoy la conocemos, fluye mucho más directamente de lo que se cree de los esfuerzos, a veces confusos y mal encaminados, pero también heroicos, de las realizaciones —insuficientes, pero ricas de porvenir— de aquellos católicos que hace cien años, en difíciles condiciones, supieron tomar decisiones que aún no hemos terminado de agotar. Imposible sería hacer siquiera la reseña de lo que nuestra vida espiritual de hoy les debe; pero al menos podemos indicar algunos rasgos esenciales.

Muchos de ellos han aparecido ya en esta obra: proceden esencialmente (como se ha visto ya con respecto a la liturgia) de una intención renovadora. Hemos observado cómo, vivificando viejas costumbres, antiguas enseñanzas y pasados métodos, la fe se hacía más sólida, mejor fundada y, al mismo tiempo, más influyente y eficaz. La resurrección del tomismo —a la que ya nos referimos— es uno de esos hechos decisivos en que se perfila el futuro. El admirable y prodigioso desarrollo del apostolado misionero es otro: en él se prepara visiblemente la Iglesia de talla universal de Pío XI, de Pío XII y de Juan XXIII. Métodos antiguos, restaurados en el siglo XIX, encuentran pronto nuevos campos de aplicación: el de la «Misión interna», elaborado en los tiempos de *Monsieur* Vincent, puesto en primer plano bajo la Restauración, aplicado más tarde por los jesuitas y lazaristas en Francia; y también por los jesuitas, con los pasionistas y, más tarde, los salesianos, en Italia, anuncia formas de apostolado que veremos desarrollarse hasta hoy. Podrían incluso hallarse los gérmenes de las «Misiones especializadas» en la obra del abate Ledreuille, del abate Timon-David, de Maurice Maignen y en las de los discípulos de Monseñor Von Ketteler o en la de los sacerdotes a quienes el Cardenal Manning envía a los barrios bajos de Londres.

Pero hay que subrayar tres hechos que más que otros anuncian innovaciones. El primero es la creciente importancia alcanzada por los seglares en la Iglesia. Esta verdad, que en otro tiempo gustaba repetir el santo Obispo de los tiempos bárbaros Eucario, es decir, que la Iglesia es, en cierto sentido, ante todo el conjunto de fieles, la muchedumbre de bautizados, parecía haberse oscurecido en el transcurso de los siglos. Habíase producido una excesiva «clerificación»: aun en los tiempos clásicos, todo ocurría como si la responsabilidad de la Iglesia e incluso de la fe católica incumbiera solamente a los clérigos tonsurados. Muchos indicios parecen indicar que tal error está terminando: la misma «laicización» de la sociedad impulsa a los «laicos» o seglares católicos a tener más en cuenta su deber de hacer a Cristo presente en todas partes. Ya no hay cardenales ni obispos en el gobierno de los pueblos; en cambio, muchos hombres de Estado son católicos militantes. Igualmente, muchos de los que aparecen como guías de la opinión son creyentes que luchan por su fe a cara descubierta; el papel de los grandes periodistas y publicistas católicos es enorme: los Montalembert, los Veuillot, los Görres. Este poder del laicado cristiano se afirma en aquellos «congresos» que los católicos alemanes comienzan a celebrar en 1848, en la «Piusverein» de los católicos suizos, en esa Obra de Congresos que los católicos italianos elaboran al día siguiente de la caída de Roma y que se desarrollará bajo la presidencia del duque Salviati.

En esos casos, aún se trata de un terreno práctico; pero en el plano propiamente espiritual, la evolución es la misma. Prodúcese entonces una consagración del estado seglar que anuncia ya uno de los rasgos fundamentales del catolicismo del siglo XX. Cuando Montalembert, en una biografía de Isabel de Hungría, se atreve a hablar del amor conyugal de la santa, provoca algo más que sorpresa en los medios bienpensantes, donde la influencia jansenista sigue siendo mayor de lo que se cree: ¡el estado de matrimonio, el estado «seglar» por excelencia, reconocido como medio de santificación! ¡Qué escándalo! Pero, ¿es que San Francisco de Sales pensaba de otro modo? En 1860 la publicación hecha por *madame* Craven —en el *Récit d'une soeur*— de las cartas de amor conyugal de Alberto y Alejandrina de la Ferronay, responde categóricamente a la cuestión. Y la

Iglesia, al canonizar a la humilde madre de familia numerosa Ana María Taigi, demostrará que admite tales puntos de vista. ¿No es tan ejemplar como la de los sacerdotes y religiosos la santidad «laica» de un Ozanam? Laicos son quienes llenan las Ordenes Terceras, esas instituciones creadas hace siglos por las grandes órdenes, que han sufrido cierto eclipse y que, desde finales del Imperio, recuperan su viejo impulso, sobre todo la de San Francisco. Y ya surge una nueva fórmula de vida consagrada a Dios y, al mismo tiempo, resueltamente laica, la de los Institutos seculares, que en nuestros tiempos obtendrán el éxito que sabemos; nada de vida común ni de votos propiamente dichos, sino un cotidiano esfuerzo por servir a Dios y a la Iglesia: sus primeros iniciadores serán, precisamente a finales de este período, *madame* Carré de Malberg y el abate Chaumont, cuyo instituto llevará un escogido título: «Hijas de San Francisco de Sales.» Fuera incluso de toda formación definida, hay que reparar en las primeras agrupaciones de lo que después se llamará «Acción Católica», en el trabajo de apostolado, en la brillante influencia de tantos seglares que entonces tratan de conquistar su medio ambiente para Cristo: por ejemplo, un Federico Ozanam o una Paulina Jaricot. Y está cercana la hora en que se hable, de acuerdo con la frase de San Pedro, del «real sacerdocio» de los seglares.

De esta manera se prepara una Iglesia más «laica» y también más comunitaria. Reacción contra el excesivo individualismo de la piedad que era, como hemos visto, uno de los caracteres más discutibles de la religión. El desarrollo de las obras de caridad, el nacimiento del catolicismo social traducían aquella reacción al terreno práctico. Pero también dejaban su impronta en el espiritual. ¿Volverán los católicos a la costumbre de orar en común, como hacían en la Edad Media? El éxito de las Misiones internas responde: las muchedumbres las siguen, participan en las ceremonias de clausura, en la erección de las cruces que conservarán su recuerdo. También las peregrinaciones dan una respuesta; su importancia había disminuido en el siglo XVIII, y la crisis revolucionaria les asestó un rudo golpe; pero renacen en 1815 y ya no cesarán de expansionarse. Peregrinaciones tradicionales: las que van a Jerusalén se reanudan lentamente, bajo la protección de Francia y con el permiso, al menos tácito del Sultán; se multiplican las de Roma, Asís, San Miguel del Monte Gárgano; a la «Sainte-Baume»; patrocinada por los dominicos; a Notre-Dame-de-Liesse, a Rocamadour; en España, a Nuestra Señora del Pilar, a Compostela, a Montserrat; en Alemania, a Mariazell y a Altöting; en Suiza, a Einsiedeln. A esto se unen grandes manifestaciones educativas, como las representaciones de la Pasión de Oberammergau, o los desfiles de Furnes y de Brujas, en Flandes. También comienzan nuevas peregrinaciones: las atraídas por las recientes apariciones de la Virgen; peregrinaciones ingentes a la Salette y, sobre todo, a Lourdes, además de las que atrae hacia Ars el sobrenatural encanto del santo Cura. Al final de nuestro período, nuevas señales anuncian la difusión de la plegaria comunitaria. Una sorprendente convergencia de santidad —Juan María Vianney, el Padre Eymard, el Padre Chevrier—, la influencia de grandes maestros del espíritu y de pensadores cristianos, como Monseñor De Ségur y Blanc de Saint-Bonet, preparan la realización de esas manifestaciones espectaculares,[1] de que tan orgulloso se muestra nuestro tiempo, en las que cientos de miles de creyentes afirman en común oración su fe en Jesucristo presente en la Hostia, y para las que Monseñor Mermillod hallará en 1873, el título de «Congresos Eucarísticos». Entretanto, en Ménil-Saint-Loup, en la Champaña, en torno al Padre Emmanuel, se constituía un grupo de seglares resueltos a seguir en común una obra de perfeccionamiento espiritual, antecedente de otras análogas de las que nuestra época conoce tantos ejemplos. «Despreciando la fraseología un tanto solemne de la oración en siglos anteriores, o las consideraciones demasiado abstractas de las oraciones metódicas, el siglo XIX se aficiona cada vez más a los valores de contacto,

1. Acerca de los orígenes espirituales de los Congresos Eucarísticos, cfr. el librito de Antonio Lestra, *Retourner le monde* (París, 1959).

de presencia, de testimonio.»[1] Y el siglo XX será su heredero.

Como lo será en un movimiento que vemos difundirse entre nosotros, hacia la reconciliación de los hermanos separados: el ecumenismo. El gran escándalo de la desunión de los cristianos había angustiado, en el siglo XVII, a algunos de los más nobles espíritus; entre los protestantes, el Pastor Calixto y el filósofo Leibnitz; entre los católicos, el franciscano Spínola, Bossuet y el sacerdote croata Krijanich trabajaron por un acercamiento. Leibnitz y Bossuet mantuvieron correspondencia sobre aquel asunto; pero tales esfuerzos fracasaron, y en el siglo XVIII no se reanudaron más que en casos aislados de poca influencia. En el siglo XIX la preocupación del ecumenismo reaparece en no pocos espíritus. Sobre todo, como es natural, en los grupos de convertidos que, habiendo abandonado una secta para volver al catolicismo, desean llevar hacia éste a sus hermanos: en París, el círculo de *madame* Swetchine; en Alemania, los de Münster y Munich, con Döllinger al frente; en Inglaterra, el «Movimiento de Oxford»: todos ellos son otros tantos hogares de ecumenismo. Surgen así esfuerzos de acercamiento en todas partes, especialmente evidentes a partir de 1848.

En Alemania, el publicista Riess trabaja en constituir una asociación de piedad cuyos misioneros ofrecerán los frutos de sus comuniones por el regreso de los reformados al seno de la Iglesia católica; el maestro de Munich, Döllinger, que publica, en 1860, *La Iglesia de las Iglesias*, obra en la que, estudiando los orígenes de la Religión, tiene buen cuidado de conservar todas las posibles oportunidades de pacificación; el Cardenal Diepenbrock tiene el valor de escribir que «los católicos deben soportar la escisión religiosa con espíritu de penitencia por las faltas cometidas» y tender «a corregir todo lo que parezca nocivo»; Leopoldo Schmid llega a elaborar un proyecto de unión. Por parte anglicana, si algunos católicos, como Manning, siguen desconfiando y se mantienen firmes por la definición dogmática, otros, y sobre todo Newman, hacen todo lo posible por resaltar lo que une a católicos y anglicanos más que lo que los separa. El convertido Ignacio Spencer suplica a Pío IX que no se emplee más en los documentos oficiales el término «herejes», cuando se trata de los «acatólicos», y no lo obtiene. Otro convertido, Ambrosio Phillips, trata incluso de poner en pie, con algunos «clergymen» de la «High Church», una «Association for the promotion of the Union of Christendom», cuya audacia fue considerada excesiva primero por Manning y después por Roma. John Acton, en su *Rambler*, se esfuerza en exponer los principios de un catolicismo muy abierto y generoso, y procura que no aparezca nada de cuanto pudiera herir a los anglicanos.

Pero los movimientos más vigorosos de aproximación, e incluso de tentativas más concretas, van dirigidos hacia la iglesia ortodoxa de Oriente. Mientras el barón Von Haxthousen y los Obispos de Münster y Paderborn crean un «Petrus Verein» cuyos miembros orarán por la conversión de Rusia, y el jesuita Príncipe Gagarin publica el resonante libro *¿Será católica Rusia?* y funda para trabajar por esa conversión la revista *Etudes*, llamada a un porvenir diverso, pero igualmente prestigioso, y más tarde la Obra de los Santos Cirilo y Metodio y la Biblioteca Eslava, el Padre Schuvalof realizaba en Italia esfuerzos semejantes; el gran erudito Dom Pitra, monje de Solesmes y futuro Cardenal, dirige una inmensa encuesta sobre las tradiciones y los derechos de las iglesias surgidas de Bizancio; al mismo tiempo se inician obras prácticas por parte del Obispo de Diakovar, Strossmayer, uno de los jefes del nacionalismo croata, que ejerce enorme influencia entre todos los pueblos eslavos del Imperio austríaco y de los Balcanes; por Monseñor Malon, Obispo de Brujas, orientalista y bizantinólogo eminente, y el barón Von Haxthousen, que mantienen correspondencia con altas personalidades del clero ortodoxo. Trabaja también el abate Lavigerie que, durante su misión de caridad en Levante, tras los sangrientos sucesos de 1860, multiplica los contactos con los cristianos orientales separados de Roma; y el mismo Dom Pitra que llamado

1. R. P. Vicaire, en *Histoire illustrée de l'Eglise*, t. II, p. 278.

a Roma, recibe el encargo de crear una sección de la Congregación de la Propaganda «para los asuntos orientales», precedente de la actual Congregación Oriental.

Todos esos esfuerzos no llevaron, en definitiva, a nada. A las Encíclicas que Pío IX dirigió a los ortodoxos griegos para rogarles que intervinieran «en la comunidad de oración», los patriarcas y metropolitanos griegos respondieron con una verdadera acta de acusación, en la que se recogían todas las viejas críticas contra el catolicismo. Cuando fue anunciado el Concilio Vaticano y Pío IX trató de invitar a los disidentes, a pesar de la buena voluntad de algunas personalidades, como el Obispo primado de Escocia, Monseñor Forbes, y media docena de pastores luteranos alemanes, nada se obtuvo; la jerarquía ortodoxa griega llegó a declinar la invitación en términos injuriosos. Mas, por insignificantes que fueran los resultados, no deja de tener importancia el que se realizaran tales trabajos. Habíase adoptado una nueva actitud: se iniciaba un movimiento que daría a la Iglesia del siglo XX una orientación que no ha dejado de ser fecunda: la misma que hoy se traduce en las grandes intenciones de Juan XXIII.

¡Admirable trabajo el realizado por el alma católica durante ese tiempo de laicismo, de impiedad y revolución! Una sociedad se aparta de Dios y le niega; pero frente a ella, o mejor dicho, incluida en ella, otra lo afirma con una fe cuya lucidez y valor van siempre en aumento. Tal es la respuesta de la Iglesia al desafío de la Historia. Mientras tantas potencias se unen para atacarla, prosigue la tarea que desde sus orígenes le encomendara el Dios vivo que le dio el ser. Sea que determine y perfile su doctrina por la voz de los Papas, sea que consolide sus bases mediante el trabajo de los teólogos o que lleve a cabo —lo mismo en su propia grey que en el mundo entero— una infatigable empresa de apostolado; que una cada vez más a sus hijos en la obra de salvación, que sueñe incluso con llevar a las ovejas perdidas al único redil, todos sus esfuerzos y el heroísmo de sus santos no tienen más que un objeto: promover, no ya un poder terrenal encerrado en sus privilegios y endurecido en sus instituciones (como afirman sus adversarios), sino la Comunidad del género humano sobrenaturalmente reunida en la esperanza y el amor.

Un teólogo del siglo XIX ha expuesto precisamente esta concepción de la Iglesia, en términos que hacen de él uno de los precursores e iniciadores, tal y como la sueñan y desean realizar los creyentes de nuestro tiempo: aquel Jean-Adam Moehler (1796-1838), una de cuyas frases ha proporcionado el título del presente capítulo. Joven sacerdote dedicado al apostolado campesino, descubierto por Sailer, llamado a la Universidad de Tubinga, Moehler experimenta a los veintiséis años la necesidad de vivir espiritualmente de una teología que esté por encima de esa otra formalista, a medias racionalista, erastiana y febroniana con que por entonces se conformaba la enseñanza católica. Viaja por Alemania, siguiendo incluso los cursos de maestros protestantes, como Neander, el maestro de Berlín, que le ayuda a sentir la presencia de lo sobrenatural en la historia. De regreso a Tubinga, donde se dedica a la enseñanza, no le obsesiona más que una idea: mostrar a los católicos lo que es verdaderamente la Iglesia, la Iglesia una, dinámica, eternamente joven, eternamente animada por el Espíritu. Dos grandes libros salen de su pluma: en 1824, *De la Unidad en la Iglesia;* en 1832, la *Simbólica;* ambos poseen una riqueza que nuestro tiempo ha vuelto a descubrir. A través de las frases del joven profesor de Tubinga se destaca toda una visión de la Iglesia, visión que no es ya nueva, porque es la de San Pablo, la de los Padres de los primeros siglos, la de San Cipriano y San Atanasio,[1] pero restaurada y puesta de nuevo a plena luz. Una Iglesia que no se define como sociedad cerrada, como bloque doctrinal, estancado una vez por todas, o como haz de instituciones al que nada puede añadirse, sino que se mantiene viva, abierta a todos, dinámica, infinitamente acogedora y fraternal: la Iglesia del Amor, en la que se cumple la encarnación del Amor Supremo. Cuando León XIII, en su Encíclica *Inmortale Dei,* despliegue la idea de

1. Al que Moehler ha dedicado un importante libro.

la Iglesia con aquella majestad que todos conocemos, el pensamiento de Jean-Adam Moehler estará presente en muchas de las frases pontificias; ni estará ausente, más tarde, en los grandes textos en que Pío XI y Pío XII ofrezcan a su época la gran doctrina del *Cuerpo Místico*. Recordando a los católicos que su Iglesia no es nada si no es el Cristo prolongado en la tierra, el órgano de su Espíritu, la manifestación constante de su Presencia, Moehler se constituye en uno de los profetas de la renovación de nuestro tiempo. Convenía rendirle homenaje al terminar esta selección de realidades de la vida espiritual del siglo XIX.

Tres señales en el cielo

En este terreno en que se sitúa Jean-Adam Moehler, aquel en que dentro de la Iglesia —Cuerpo místico de Cristo— cada creyente encuentra la Divina Presencia, hay que situar unos hechos que a los ojos de los historiadores laicos tienen algo de fábula, pero que para un historiador católico revisten una trascendencia que supera lo meramente sociológico. En tres ocasiones, reconocidas formalmente por el magisterio de la Iglesia, la Virgen María, la Madre de Dios hecho hombre, se ha manifestado al mundo para hacerle oír admoniciones y advertencias.

En la noche del 18 al 19 de julio de 1830 una joven novicia Hija de la Caridad, a quien sus superiores consideraban «espíritu poco notable», fue desvelada, en medio de un sobresalto, en su celda del convento de la *rue du Bac*, en París, Casa madre de la Congregación. Un niño estaba a su lado y le ordenaba insistentemente que le siguiera. A lo largo de los corredores de la vasta casa dormida —¡qué sorpresa hallarlos iluminados!— la novicia se dirigió a la capilla, en la que ardían todos los cirios. ¡Qué sobrenatural resultaba todo a aquella hora de la noche! Pero Zoé Labouré, Sor Catalina en religión, era uno de aquellos corazones puros a quienes se ha prometido que verán a Dios: por eso acogió con sencillez el prodigio. ¿Se sorprendió al ver ante sí a una dama joven, tranquilamente sentada en el sillón de «Monsieur» el director, cuya inefable identidad le reveló el niño que la condujera hasta allí, y en cuyas rodillas puso Sor Catalina sus propias manos? De corazón a corazón, en el fulgurante silencio del éxtasis, la joven novicia recibió consejos, escuchó palabras de aquellas que, en frase de San Pablo, no es dado al hombre repetir. Después se le confiaron mensajes con el encargo de que los transmitiera a sus destinatarios.

Otras dos veces se repitió el prodigio durante el siguiente otoño. Eso fue todo, y durante cuarenta y siete años, por toda su vida, Sor Catalina no fue más que la humildísima portera de una casa de los suburbios, encargada además del gallinero. Para que se difundiese cuanto había oído, lo comunicó a su confesor, rogándole que lo revelara sin nombrarla a ella. Lo que la joven novicia había oído era a la vez terrorífico y consolador. Habíansele hecho profecías acerca de dramáticos sucesos que confirmaría la Historia cuarenta años después, en sus mínimos detalles. Se le había pedido que una inmensa ola de plegarias subiera al cielo, a fin de desviar la Divina Justicia y suscitar su misericordia. Incluso se le había indicado el medio que había de emplear esa campaña de oración, en la forma de una medalla que llevarían cuantos quisieran unirse a la empresa. Más aún: Sor Catalina había visto a la Santísima Virgen que consagraba toda la tierra, ya erguida sobre el orbe como sobre un pedestal, ya sosteniéndolo en sus manos como para una ofrenda. Al anuncio de catástrofes se unía, en definitiva, una sobrenatural esperanza.

Diecinueve años después, el 19 de septiembre de 1849, dos niños —una muchacha de quince años y un rapaz de doce— guardaban sus ovejas en los altos pastos de la montaña que domina la aldea de Corps, en el Delfinado. Nada notable había en aquellos pequeños; la triste y soñadora Melania Matthieu no era más piadosa que el jovial Maximino Giraud. Aquel 19 de septiembre, a mediodía, cuando se hallaban en una especie de lengua de tierra que une dos colinas llenas de arbustos, en el lugar llamado La Salette, vieron una luz prodigiosa; y como si saliera de un globo de fuego, una mujer —una

«Dama», dirían después los muchachos— que se había sentado, con los brazos apoyados en las rodillas, en actitud de llorar. Los dos jovencitos se acercaron a la Dama, que se puso en pie; parecióles de estatura mayor que la normal; de su cabeza brotaban rayos luminosos, que formaban como una diadema. Y la Dama les habló.

Habló como puede hablarse a dos pequeños campesinos de los Alpes sin cultura alguna, ignorantes del mundo; desde luego, más fácilmente en «patois mateysin» que en francés. El dolor que delataban sus lágrimas lo explicó con alusiones precisas, de acuerdo con lo que ellos pudieran entender; ¿qué era la gran traición de los hombres, sino su ausencia de la misa, su olvido de las leyes del ayuno y su mala conducta? Lo mismo se diga de los castigos anunciados por la Dama: ¿en qué iban a consistir sino en malas cosechas, en frutos y raíces que se echaban a perder y en epidemias entre niños y animales? Pero tras aquel lenguaje elemental ocultábase una realidad misteriosa y terrible: la que sin duda alguna quedaba claramente expresada en esos mensajes secretos que cada uno de los dos visionarios recibió en depósito con orden de no comunicarlo más que a los responsables de la Iglesia. Ahora bien, de aquella extraña manifestación —extraña por la elección de quienes fueron sus depositarios y por las circunstancias en que se realizó—[1] fluía una impresión de angustiosa advertencia y de amenaza, amenaza cuyo significado no ha terminado de comprender la humanidad después de tantos años.

Pero once años más tarde surge la respuesta a aquellas amenazas. A los pies del Pirineo, la aldea de Lourdes se eleva en un bello y severo paraje, viviendo la existencia monótona de tantos otros pueblos del mundo. De pronto, en febrero de 1858 se difundió entre las gentes una extraña noticia. El jueves, día 11, las hermanas Toinette y Bernadette Soubirous, acompañadas de su inseparable amiga Jeanette, habían salido a recoger leña seca. Dirigiéronse hacia las rocas de Massabielle, a la otra orilla del Gave, cuyas aguas corrían, vivas y rumorosas, sobre los guijarros. En el momento de pasar una pequeña acequia que las separaba del bosque, las muchachas se habían detenido; y mientras Bernadette esperaba sola, vacilando en mojarse los pies, de pronto el mundo se le hizo insólito. ¿La rodeaba un viento del abismo? Sin embargo, el agua tranquila de la acequia seguía igual y las ramas de los árboles no se movían; en esto, de pie ante ella, en una cavidad de la roca, vio una forma femenina —una «señorita», dijo después Bernadette— muy joven, vestida de blanco y que le sonreía. Ese incidente, que provocó después las risas de sus dos compañeras y el malhumor de sus padres, sería el comienzo de una serie de sucesos cada vez más incomprensibles y prodigiosos.

Bernadette era una muchacha seria, profundamente piadosa: un alma religiosa ya a los catorce años. Nada tenía en común con la Melania y el Maximino de La Salette; nadie pensó que fuera una simuladora; pero, ¿no podía haber sido víctima de una ilusión, de un sueño, de algún desconocido disturbio patológico? La historia de las revelaciones de Lourdes se convirtió desde entonces en la lucha, prolongada durante meses, entre aquella niña investida de una misión sobrenatural y todas las autoridades familiares, locales, clericales, judiciales y gubernamentales, empeñadas en no querer reconocer esa misión. Entretanto, cada semana se repetían las apariciones, y para la joven vidente todo se hizo más preciso y explícito. En torno a Bernadette hubo primero diez, después veinte, cien y por último cientos de testigos, incluso gendarmes y funcionarios del gobierno. El éxtasis se reproducía, siempre idéntico: la niña caía en una especie de estado próximo al desvanecimiento. Mientras rezaba el rosario con excepcional fervor, su rostro se iluminaba como si reflejara la violenta claridad de una presencia sólo visible para ella.

1. A tal punto, que estallaron vivas discusiones cuando fueron conocidos los acontecimientos. Miembros eminentes de la Jerarquía, hasta santos como el Cura de Ars, vacilaron al principio en admitirlos. Incluso corrieron rumores según los cuales se trataba de una superchería: una mujer medio loca habría hecho juguete de sus bromas a los inocentes niños. Pero la seria encuesta canónica dirigida por el Obispo de Grenoble hizo justicia. En 1851, el «suceso de La Salette» fue formalmente reconocido.

Porque aquella presencia se repitió muchas veces —¡hasta dieciocho!— y volvió a hablar con su pequeña confidente. Multiplicáronse entre tanto los prodigios. Un día, por orden de la visitante, Bernadette se arrodilló, inclinóse como para beber agua en una fuente que no existía; y apenas removió el suelo con las manos, el agua empezó a fluir, poderosa, incontenible. Otro día declaró que en el lugar que ella estaba señalando se levantaría una iglesia muy pronto. Ahora toda una muchedumbre corría a la gruta de Massabielle para contemplar a la joven mística en sus éxtasis. Comenzaron a producirse milagros: un ciego recobró la vista; una Hija de la Caridad, un niño tullido, fueron curados. El párroco del lugar, inquieto, exigía a Bernadette: «¡Pregunta a tu "señorita" cómo se llama!» Y la niña respondía: «La señora me ha dicho: "Yo soy la Inmaculada Concepción"», lo que en labios de una jovencita absolutamente ignorante de toda teología y que jamás había oído hablar de proclamaciones dogmáticas era rigurosamente incomprensible. La Jerarquía y el clero tendrán que convenir en ello; las autoridades imperiales deberán reconocerlo: en Lourdes, en el año 1858, se ha producido una de las más extraordinarias manifestaciones de lo sobrenatural. Sobre la tierra resuena el llamamiento a la penitencia y a la oración, pero también a la confianza y la esperanza: llamamiento cuyo depósito ha sido confiado a Bernadette Soubirous.

De esta manera se han producido tres hechos que no pertenecen al orden de esta tierra: tres hechos cargados de significación. Uno de esos significados es de tal naturaleza, que la historia más laica no podría desconocerlo. Entrando de lleno en la corriente de la devoción mariana, cuya importancia ya conocemos, el hecho de la *rue du Bac*, el de La Salette y más aún el de Lourdes, contribuyeron poderosamente a incrementar su ímpetu. Apenas autorizada por Monseñor de Quélen, la «medalla milagrosa» que en éxtasis había contemplado Santa Catalina Labouré se difundió con rapidez asombrosa; seis años después, un santo sacerdote parisiense, el abate Desgenettes, párroco de Nuestra Señora de las Victorias, la daba como insignia a los miembros de una archicofradía de oraciones por la redención del mundo pecador (1836), y desde entonces aquella institución hizo tales progresos, que treinta años más tarde contaba con veinte millones de adheridos, y un siglo después, ¡con cincuenta!

Hacia La Salette, cuyas dificultades de acceso eran considerables, comenzó a afluir una peregrinación que nacía espontáneamente de la piedad de las masas; constituyóse en 1850 un pequeño grupo de misioneros para asegurar el servicio de los peregrinos, y se instalaron en cabañas de madera semejantes a las de los pastores de la montaña, en tanto que comenzaba a edificarse una capilla (1852), anticipo de los sólidos edificios que hoy se alzan en aquellas soledades. En 1855 se calculó en medio millón el número de peregrinos que habían subido a La Salette en seis años, llegados de todos los lugares de la Cristiandad. La montaña de la aparición se convirtió en uno de los alcázares de la fe, amado por muchos creyentes, oscuros y notorios, como León Bloy.[1]

En cuanto a la gruta de Lourdes y su fuente milagrosa, a las que el innumerable fervor de los fieles llevó a tantas gentes incluso antes de que las autoridades de la Iglesia hubieran otorgado su beneplácito, a partir de 1862, fecha oficial del reconocimiento por el Obispo de Tarbes, la afluencia se convirtió en verdadera riada. El libro de Henri Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, en 1869, contribuyó a difundir la nueva en toda la Cristiandad. Las Asuncionistas, recién creadas, se convirtieron en servidoras del nuevo santuario y de sus fieles. Los ferrocarriles establecieron vías para ayudar a las peregrinaciones. Ya en 1872 se contaron 119 000 peregrinos; en 1874, 140 000; en diez años acudieron a orar a la gruta cerca de trescientos obispos de todos los países. Gran día fue aquél en que, en nombre de Pío IX, que había proclamado la «luminosa evidencia» del hecho de Lourdes, el Nuncio Apostólico procedió solemnemente a la coronación de la estatua de la Inmaculada, el 3 de julio de 1876, entre las acla-

1. Cfr. Víctor Hostachy, *Histoire séculaire de La Salette* (Grenoble, 1946).

maciones de 36 Obispos, 3 000 sacerdotes y 100 000 peregrinos.

Desde el punto de vista sociológico —y geográfico—, las tres grandes apariciones de esa época señalan en la Historia del catolicismo fechas importantes: capital, sobre todo, la última. Pero, ¿desde cuántos puntos de vista habría que considerar esos acontecimientos? Tal vez habría que preguntarse por qué fue Francia la elegida por el cielo para estas tres manifestaciones: aquella Francia que había dado al mundo los más violentos ejemplos de odio a Cristo y a su Iglesia y que, al mismo tiempo, se mantenía en la vanguardia de todas las realizaciones apostólicas, de todas las empresas por el Reino de Dios...

Ni podría dejar de hablarse de aquella sorprendente coincidencia que multiplica esos testimonios de lo sobrenatural —y se piensa también en el Cura de Ars, en Dom Bosco, en Ana María Taigi y en tantos otros— en el momento mismo en que en la sociedad occidental todo parece impulsar a negarlos; esa sociedad en que el racionalismo y el materialismo parecen estar a punto de triunfar, en la que se ve crecer y expansionarse a esa civilización del dinero, de la producción y del bienestar que demasiado conocemos. La Iglesia de las Revoluciones es también la Iglesia de las Apariciones; y eso será verdad hasta nuestros días, hasta 1917, hasta Fátima. Piensen que en todo ello hay un azar o un espejismo quienes olvidan esa acción constante de Dios en la Historia que hemos aprendido a reconocer con San Agustín y con Bossuet.

Por lo que toca a las lecciones que proporcionaban a su época las tres apariciones, su sentido no podía ser oscuro más que para quienes se negaran a oír los mensajes. Voces de alerta contra los poderes de las tinieblas que amenazan al hombre y a su fe, a Cristo y a su Iglesia; solemnes advertencias a todo lo que en el corazón cómplice de los cristianos se presta demasiado a esas empresas de muerte; pero al mismo tiempo afirmación de una esperanza que trasciende a la tierra, promesa de una salvación cuyo medio está en la plegaria: la Virgen no ha dicho otra cosa en la capilla de la *rue du Bac*, en la montaña de La Salette y en la gruta de Lourdes. Formulábase un dilema que otra época tendría que debatir: entre la «muerte de Dios», que iba a anunciar un profeta de los abismos, y un Cristianismo vivido con todas sus exigencias, la elección parecía inevitable. Los cristianos se verían muy pronto conminados a realidad esa elección...

Neuilly, junio 1958.
Tresserve, enero 1960.

INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

I Parte

¿Deberíamos repetir lo dicho en el umbral de las Notas Bibliográficas del precedente volumen? Que, ampliándose prodigiosamente la materia de la Historia de la Iglesia, sería absurdo pretender incorporar una verdadera «bibliografía». Hay que dejar ese cuidado a los libros de erudición, especialmente a aquéllos a los que remiten las presentes Notas. Más que nunca nos limitaremos, pues, a señalar los volúmenes que permitan al lector, si lo juzga oportuno, proseguir sus investigaciones en uno u otro sentido, o aquéllos que le ayudarán a situar nuestro relato en un cuadro más general. Sin haber tenido la pretensión de no omitir alguno de los libros, folletos, estudios, artículos, con los que tendríamos alguna deuda...

I. INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS GENERALES

a) *Caracteres y problemas de conjunto*

El lector que desee tener una visión de conjunto de la historia profana de nuestro período, dispone de una extrema abundancia de obras bien hechas en general. ¿Quiere un claro resumen en un solo volumen? Tiene la *Histoire générale contemporaine, du milieu du XVIIIe siècle à la Seconde Guerre mondiale*, de F. Ponteil (1951).[1] ¿Desea profundizar más? La Colección «Clio» les ofrece tres excelentes manuales, con sucintas y juiciosas bibliografías: *Le XVIIIe siècle*, por E. Préclin y V. L. Tapié (1952); *La Révolution et L'Empire*, de L. Villat (1947), *L'Epoque contemporaine:* I. *Restaurations et Révolution*, por J. Droz, L. Genet y J. Vidalenc (1953). ¿Desea aún más detalles? La Colección «Peuples et Civilisations», le propone cinco volúmenes, que han sido reeditados y renovados: *La Révolution française*, de G. Lefebvre (nueva edición, 1951), *Napoléon*, del mismo autor (n. e., 1953); *L'Eveil des Nationalités et le mouvement libéral* (1818-45), por G. Weill y F. Ponteil (n. e., 1955); *Démocratie et capitalisme* (1848-60), por Ch. H. Pouthas (1948); *Du libéralisme à l'impérialisme* (1860-78), por Hauser, Maurain, Benaerts y Lhuillier. Si al lector le interesa sobre todo la evolución de las costumbres y las ideas *L'Histoire Générale des Civilisations* responde a su deseo, con dos volúmenes extremadamente sugestivos: *Le XVIIIe siècle* (hasta 1815), de Roland Mousnier y E. Labrousse (1953) y *Le XIXe siècle*, de Robert Schnerb (1957). Para cuanto concierne a las relaciones internacionales, *L'Histoire diplomatique*, de J. Droz (1952) y la de P. Renouvin (1954-55), seguirán siendo indispensables; pero las *Grands Courants de l'Histoire Universelle*, de J. Pirenne (1951-53) abren más vastas perspectivas. Y, para motivar un juicio sobre el conjunto del período, los trabajos de Ch. Morazé son especialmente útiles: citemos de un modo particular su *Essai sur la Civilisation d'Occident*, I. *L'Homme* (París, 1950); pero puede decididamente ser dejado aparte el *Assai d'une histoire comparée des peuples de l'Europe* (1938), de Seignobos, que es tendencioso y gris. En italiano se utilizará la *Storia universale*, de Barbagallo.

Las historias de los diversos países aportan numerosas informaciones. Con respecto a Francia, al Lavisse, puesto al día por *La Formation de la Societé française moderne*, de Ph. Sagnac (1945), se añadirán los dos tomos de la *Histoire du Peuple français* (1953), escrita por P. Lafue *(De la Régence à 1848)* y G. Duveau *(De 1848 à nos jours)*: este último deriva bastante hacia la izquierda; como contrapartida, puede leerse la *Histoire des Français*, de Pierre Gaxotte (1951). Para la totalidad de los países, no podría completarse una lista de estas utilísimas obras de conjunto: *Histoire d'Angleterre*, de André Maurois, o de Merville (París, 1951); *Le Siècle de Victoria*, de J. Chastenet; *L'Allemagne contemporaine*, de Vermeil; *L'Histoire d'Irlande*, de Chauviré; *La Formation de l'Unité italien-*

1. Para las obras publicadas en París damos únicamente la fecha.

ne, de Bourgin; la reciente *Histoire d'Espagne*, de Jean Descola; la *Histoire de Belgique*, de Henri Pirenne, y la *Histoire des Belges*, de Meeüs. Las historias del Canadá, de Rumilly, de Cl. Bonnault, Albert Tessier; las de los Estados Unidos, de André Maurois, de Ch. y M. Beard, y el célebre *Tableau des Etats-Unis*, de André Siegfried, deben tenerse en cuenta, sin olvidar los dos grandes libros de René Grousset, *Histoire de Chine* y *Histoire de l'Extrême-Orient*.

No se entiende bien el capítulo VII de nuestra *Historia* si no se tiene en cuenta el gran hecho de la expansión europea en el siglo XIX, que se hallará bien estudiado en *La Découverte du Monde*, de G. Le Gentil (1952); en la *Histoire des Explorations*, dirigida por L.-H. Parias (1955), y en la *Histoire des Colonies françaises*, de G. Hanotaux y Martineau (1929-34); la *Cambridge History of the British Empire* (1929), o en S. Hardy, *La Politique coloniale et le partage de la terre au XIXe siècle* (1937).

Nuestro capítulo VI se refiere a la historia de las ideas, de las ciencias y de la técnica, mediante alusiones que se ampliarán con numerosos libros: *Histoire des techniques*, de P. Rousseau (1956), o la de P. Ducassé (1942), y el excitante ensayo de Lewis Mumford, *Technique et civilisation* (1950): *Histoire de la Science*, de P. Rousseau (1945), o *Histoire des Sciences*, de G. F. Mason; *Histoire de la Philosophie*, de E. Bréhier (1932), o *Les Grands Philosophes*, de P. Ducassé (1942). Especialmente citamos *Le Journal*, de G. Weill (1934) y la *Histoire de la Presse*, de Charles Ledré (1959). Para nuestro período, no pueden dejar de consultarse una *Histoire des Doctrines économiques* como la de Ch. Gide y Ch. Rist (1949) y la de Lepointe: *Histoire des Institutions et des faits sociaux* (1956). O los libros de H. Sée sobre los *Origines du Capitalisme moderne* (1926) o de W. Sombart, *L'Apogée du Capitalisme* (1932), sin mencionar aquí las obras sobre el socialismo y el marxismo, a que nos referiremos en las Notas al capítulo VI.

Para el arte, cuya importancia desde el punto de vista cristiano no es tan considerable, el resumen de P. Lavedan en «Clio», la *Histoire de l'Art*, de P. du Colombier, los bellos trabajos de L. Hautecoeur sobre arquitectura, dan los elementos esenciales del cuadro en que debe situarse el arte religioso; lo mismo que, para la música, las historias de Vuillermoz o de Combarieu y Dumesnil.

b) *Historia Religiosa*

La gran *Histoire de l'Église*, de «Fliche et Martin», dirigida ahora por Duroselle y Jarry, dedica dos volúmenes a nuestro período. El tomo XX, que va de 1789 a 1846, con el título de *La Crise révolutionnaire* (1949) se debe al canónigo Jean Leflon, cuyo nombre hallaremos en múltiples ocasiones a lo largo de estas Notas Bibliográficas: la obra es vivaz y clara, y proporciona abundante documentación. Igualmente sólido, el tomo XXI, *Le Pontificat de Pie IX* (1952), del Canónigo R. Aubert, es en su conjunto un tanto severo para con aquel gran Papa, al que se juzga menos en las perspectivas de su tiempo que de acuerdo con nuestro actual punto de vista. Como casi todo el «Fliche et Martin», estos dos indispensables volúmenes dejan poco espacio a la vida espiritual en la Iglesia. La *Histoire du Christianisme*, de dom Poulet, tan importante para los anteriores períodos, proporciona aquí menos servicios: interrumpida por la muerte de su autor —y animador— y publicada después por J. Sécher, ya no trata con seriedad más que la historia del Papado y sobre todo la de la Iglesia en Francia. Más sucintas, la *Histoire illustrée de l'Église* dirigida por G. de Plinval, tiene el gran mérito de consagrar, mediante la pluma del Padre dominico Humbert Vicaire, un fascículo excelente a la «irradiación espiritual de la Iglesia»; y los tomos IX y X de *L'Avenir du Christianisme*, del llorado Albert Dufourcq (el X interrumpido por su muerte) contienen numerosas observaciones utilísimas. En la «Biblioteca católica de ciencias religiosas», E. Jarry ha dado, con el título de *L'Église contemporaine* (1935) un excelente resumen, lleno de justas observaciones. Entre

las «Historias generales de la Iglesia», si ha envejecido mucho la de Boulenger, hay todavía muchas cosas que tomar de la de Fernand Mourret. En inglés, remitiremos a la *History of the Cath. Church in the XIXe century*, de Mac Caffery; en italiano, a la *Storia della Chiesa*, de Todesco. La *Historia de los Papas*, de F. Hayward; la *Histoire du Vatican*, de Ch. Pichon; *La Papauté contemporaine*, de Henry Marc-Bonnet (1946), son útiles divulgaciones, a falta de la *Geschichte der Päpste* (tomo XVI), de Ludwig von Pastor; como también, del mismo Marc-Bonnet, la *Histoire des Ordres religieux* (1949).

Para estudiar de modo más especial la historia religiosa de los diversos países, el lector debe dirigirse a la *Histoire religieuse de la France*, de G. Goyau (1920; nueva edición reducida y completada hasta nuestros días por G. Hanotaux, 1942), y la *Histoire religieuse de la France contemporaine*, de Adrien Dansette (1948), sin olvidar la *Histoire des rapptors de l'Église et de l'État*, de Debidour (1896); a los cuatro breves y vivos volúmenes de Georges Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le Catholicisme* (1909); a la *Histoire de l'Angleterre chrétienne*, de André D. Toledano (1951); a la *Histoire de l'Espagne chrétienne*, de Jean Descola (1950). Aunque sus títulos parecen limitarlos al estudio político, los dos volúmenes de la *Histoire de la Démocratie chrétienne* (I. *France, Belgique, Italie*, por M. Vaussard, 1956, y II. *Le Catholicisme politique en Allemagne*, por J. Rovan, 1956), tienen un gran interés general.

No parece necesario recordar aquí cuanto se ha dicho en las Notas Bibliográficas de «*La Era de los Grandes Hundimientos*» acerca de los grandes diccionarios y enciclopedias; limitémonos a recordar los servicios que proporcionan la *Enciclopedia catholica* publicada en el Vaticano y *Catholicisme*, dirigido por el abate Jacquemet, y en continuo progreso.

Innumerables son los periódicos y revistas que, de modo esencial o incidentalmente, contienen contribuciones, a veces considerables, a la historia religiosa de la época contemporánea: tal es el caso de la *Revue Historique*, siempre viva, y de la *Revue des questions historiques*, desaparecida; de la *Revue d'Histoire moderne*, tres revistas de historia general. La Revolución francesa ha sido tema de estudio de tres revistas especializadas; sólo queda una, los *Annales historiques de la Révolution française*, revista bastante tendenciosa pero que a veces ofrece trabajos procedentes de plumas eclesiásticas. Cuando vivía, el historiador Mathiez, que la fundó, era su principal colaborador. Añadamos las revistas locales dedicadas especialmente al estudio del período revolucionario, por ejemplo: la *Révolution dans les Vosgues*, cuya colección —¿quién lo creería?— bastaría para llenar una buena parte de una biblioteca. Existe también otra revista: *La Révolution de 1848*.

Numerosas revistas y periódicos deben consultarse en el aspecto religioso. La *Revue d'Histoire ecclésiastique* en primer lugar. La *Revue d'Histoire de l'Église de France* contiene numerosos artículos acerca del período que nos ocupa: especialmente los estudios del Canónigo Sevrin sobre la práctica religiosa en la diócesis de Chartres bajo el episcopado de Monseñor Clausel de Montals. Las revistas locales están llenas de artículos sobre la historia religiosa de nuestro período, sobre todo acerca de la Revolución; los eruditos de provincias han depositado en ellas el fruto de sus pacientes investigaciones; y no puede ignorárseles. Tres nombres destacan: el abate Uzureau, para Anjou, a quien se deben numerosos tomos de la *Andegaviana;* el abate Sol para Quercy y el abate Sevestre para la Baja Normandía.

II. NOTAS BIBLIOGRAFICAS DE LOS CAPITULOS

Cap. I Una época de la Historia

Si no pudiéramos citar, para este capítulo, más de dos libros, sin vacilar nos quedaríamos con *La Église catholique et la Révolution*, de André Latreille (1950), modelo de una erudición que sabe hacerse accesible a todos, y *L'Église de France sous la Révolution*, de Charles Ledré (1949), «suma» de cuanto hay que saber

acerca de la cuestión; nos sentimos deudores a ambas obras, tan objetivas, tan equilibradas. Pero ¿cómo no quedarse más que con dos obras de entre la muchedumbre de cuantos han tratado la cuestión? Incluso sin indicar una sola de las obras generales de la Revolución que, en su totalidad, abordan nuestros problemas, sin evocar siquiera al Tocqueville de *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) y al Taine de los *Origines de la France contemporaine* (1876), en los que todavía hay bastante que tener en cuenta; ateniéndonos exclusivamente a la historia religiosa, las obras dignas de ser citadas llenarían páginas enteras de un volumen. La obra de Pressensé, *L'Église de la Révolution française* (reed. 1890), hoy muy olvidada, conserva estupendos retratos; los cinco tomos de la *Histoire religieuse de la Révolution française*, de Pierre de la Gorce (1909-1925), juzgados demasiado académicos por los maestros de la Sorbona, contienen muchísimos datos. En otro aspecto muy distinto, Albert Mathiez ha estudiado en numerosos artículos y obras, diversos aspectos de la cuestión: hace una síntesis en *La Révolution et l'Église* (1910) y sobre todo en su curso sobre *L'Église et la Révolution française*, publicado en la *Revue des Cours et Conférences* de 1932-33; entretanto, otro gran universitario, A. Aulard, autor de la *Histoire politique de la Révolution* (1901) publicaba, en 1924, un volumen: *Le Christianisme et la Révolution*, cuyos juicios deben ser con frecuencia subrayados. A los largos trabajos de Monseñor Pisani, *L'Église de Paris et la Révolution* (1910-1911), se les ha reprochado muchas veces el dar cifras poco exactas; los de A. Sicard sobre *Le Clergé français pendant la Révolution* (reed, 1912) presentan buen número de ejemplos y hermosas figuras; J. Lacouture, que renueva a Aulard, reanuda en 1940 el estudio de *La Politique religieuse de la Révolution;* se buscará, a causa de sus puntos de vista muy particulares (jansenizantes y «constitucionales»), los *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution*, de A. Gazier (1887); el abate Boussolade ha estudiado muy bien *L'Église de Paris du 9 thermidor au Concordat* (1950) y hay mucho que ver en el primer tomo del *Pie VII*, de J. Leflon (1958).

Hay que añadir que ha sido publicado un número infinito de trabajos de interés general. Bastantes han aparecido en la *Revue d'Histoire de l'Église de France;* los índices han sido ordenados por el Padre Rouziès, en 1930 y 1941; hay otros muchos en la *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*. E. Lavaquery ha considerado en conjunto la *Histoire religieuse de la Révolution française dans le cadre diocésain* (Rev. Hist. Egl. Fr., t. XX, 1943). A título de ejemplo, citaremos gustosos la *Histoire de la persécution religieuse dans le Doubs*, de J. Sauzay que, aparecida bajo el Segundo Imperio, es todavía digna de ser consultada. Mathiez la estimaba mucho.

Todos los aspectos, todos los episodios y casi todos los personajes de primera fila de la crisis religiosa de la Revolución han suscitado algún libro. Evidentemente, apenas podremos sugerir algunos. A. Denys Buirette ha consultado 6 500 «Cuadernos de quejas» para escribir su obra *Les Questions religieuses dans les cahiers de 1789* (1919). Acerca de *La Constitution civile du Clergé*, el libro de Grangier (Saint-Etienne, 1906) dice lo esencial. *L'Église Constitutionnelle* ha sido estudiada por Dom Leclerq (1934) y también por Mathiez, en *Rome et le Clergé français sous la Constituante* (1907), mientras que E. Préclin se plantea la cuestión de saber qué papel representaron los jansenistas en aquel asunto.

Los episodios de la persecución y los de la resistencia católica proporcionan amplio material a los historiadores y a los curiosos de la historia. Gran parte de la obra de G. Lenôtre está dedicada a ello; J. Hérissay es especialista en *La Vie religieuse à Paris sous le Terreur* (1952), *Hors-la-loi sous la Terreur*, *Les pontons de Rochefort*, *Les Aumôniers de la Guillotine*. Algunos hechos trágicos, como las matanzas de septiembre, han suscitado una enorme literatura, de Hérissay a G. Walter, de Monseñor du Theil a P. Caron. El *Martirologio*, del abate Carron, aparecido en 1820, es siempre de lectura útil y conmovedora. Subrayemos el libro, rico en exposiciones de transcendencia general, de Charles Ledré, *Le Culte caché sous la Révolution: Les Missions de l'abbé Linsolas* (1949).

En cuanto a la guerra de la Vendée, cuyos héroes son objeto de verdadero culto en algunas regiones del Oeste, también se beneficia de abundante literatura: la gigantesca bibliografía de Lemière (1914) quedó detenida en la letra H; recordemos sobre todo los trabajos de F. Chamand (1899), de L. Dubreuil, *Histoire des insurrections de l'Ouest* (1930), de Gabory, *La Révolution et la Vendée* (1925-28); de Bittard de Portes, sobre *Charette*; de J. Nanteuil, sobre *La Rochejaquelein*, sin olvidar los innumerables artículos de periódicos y revistas del Oeste, como el *Anjou historique* y la *Revue du Bas-Poitou* (desde el punto de vista militar, ver coronel Montagnon: *Une guerre subversive: la Guerre de Vendée*, 1959). Sobre la descristianización, a falta de un estudio de conjunto, poseemos una buena monografía histórica local, la de Dommanget, sobre el Oise.

Acerca de la emigración, las obras fundamentales siguen siendo la de Ernest Daudet, *Histoire de l'Émigration* (1907) y la de Baldensperger, *Le Mouvement des idées dans l'émigration* (1924); pero hay que leer también *Le Clergé français réfugié en Angleterre*, de Plasse, de 1886 y el conmovedor artículo del abate Sicard, en *Le Correspondant*, en 1889: *Sur les chemins de l'exil*.

Sobre un tema especial, pero de gran importancia, el de la enseñanza, hay que referirse, no sólo para este capítulo sino para los cuatro siguientes, a la obra de Luis Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France* (Grenoble, 1948 y 1949).

También los cultos revolucionarios han suscitado muchos estudios y glosas, desde Aulard, que analizó el de la diosa Razón y el del Ser Supremo (1892) hasta Mathiez que, tras haber considerado los *Origines des cultes révolutionnaires* (1904), se dedicó a la *Théophilanthropie et le culte décadaire* (1904); el abate Sicard, en su obra *A la recherche d'une religion civile* (1898) había puntualizado bien las cosas.

La Question romaine, estudiada por Mollat, de Pío VI a Pío IX (1932) es evocada en las historias del Papado; pero es también interesante recorrer el libro de P. Gaffarel: *Bonaparte et la République italienne* (1895), que prolonga la tesis de Fugier citada más adelante, sin olvidar las obras consagradas al Concordato (cfr. cap. II) y las que recuerdan sus orígenes. Desprovisto de pretensiones, el libro de Fernand Hayward, *Les derniers siècles de la Roma pontificale*, está lleno de detalles pintorescos.

En cuanto a los personajes religiosos de esta Historia, la lista de libros dedicados a ellos sería interminable: citemos al menos las dos excelentes obras de J. Leflon, *Monsieur Emery* (1944) y *Bernier* (1938), con el sentimiento de ser injustos al omitir las biografías del Padre de Clorivière, por Terrien, del Padre Coudrin, por Lestra, y tantas otras... Notemos, sin embargo, que Grégoire espera aún su historiador.

Cap. II El Sable y el Espíritu

La bibliografía de este capítulo es, al menos, tan abundante como la del anterior. El mejor guía sigue siendo André Latreille, cuyo tomo II (libro ya citado) está precisamente dedicado a la *Ere napoléonienne et la Crise européenne*. Todos los biógrafos de Napoleón —¡y Dios sabe cuántos hoy...!— abordan evidentemente el problema religioso; en su monumental *Histoire du Consulat et de l'Empire*, Louis Madelin hace especialmente una excelente síntesis de todos los conocimientos acerca de la cuestión. Una exposición más rápida es la del abate V. Bindel, *Histoire religieuse de Napoléon* (1940). Hay más detalles interesantes en Lanzac de Laborie, *Paris sous Napoleón. IV La Religion*. Por supuesto, las biografías de Pío VII, como la de Leflon, dedican largas páginas a sus relaciones con Napoleón.

El Concordato ha sido abundantemente estudiado. Mater consideró las señales que lo anunciaban en su pintoresca obra *La République au Conclave* (1923); Vandal ha expuesto *La Raison du Concordat* en un excelente artículo de la *Revue des deux Mondes*, del 1.° de febrero de 1902. El estudio de conjunto del Cardenal Matthieu, aparecido en 1907, ha sido superado por el minucioso trabajo de Boulay de la Meurthe (Tours, 1920). C. Latreille ha mos-

trado la importancia de la *Opposition religieuse au Concordat* (1910). Y recordemos que la bibliografía referente a la «Pequeña Iglesia» fue dada ya en una nota del texto. En cuanto a la reorganización de la Iglesia de Francia (1801-1809), ha sido objeto de una tesis magistral (1952) —casi 4 000 páginas— por Monseñor Simon Delacroix.

Sobre el «Catecismo Imperial», hay que leer la obra de André Latreille; numerosos pasajes son verdaderamente interesantes y de sabrosa lectura.

Napoleón y las Congregaciones es asunto de un buen artículo del Padre Dudon, en *Études* (20 de abril de 1901) y *Napoléon Ier et les Jésuites*, tema del de E. Flourens en la *Nouvelle Revue*, marzo 1894; lo mismo que *Les Congrégations sous Napoléon*, de Deries, deben ser completados con referencias a las historias generales de las diversas Congregaciones. Por ejemplo, la de A. Launay, para la Sociedad de Misiones extranjeras, la de Burnichon para los Jesuitas, la de Rigault para los Hermanos de las Escuelas Cristianas. En cuanto a la resistencia católica frente a Napoleón, está estudiada en el libro de Bertier de Sauvigny, citado para el siguiente capítulo.

Las relaciones de Napoleón con Pío VII, tema patético, han dado materia para numerosas obras, cuya síntesis se hallará en el relato, extremadamente vivo, de Bernardine Melchior-Bonnet, *Napoléon et le Pape* (1958), que ha reemplazado definitivamente al de Welschinger. (Sobre Radet, ver *Nouvelle histoire des gendarmes*, de Saint-Benoît-Guyod, 1938.) La exposición de Féret, *La France et le Saint-Siège*, pone suficientemente a la luz el papel del Cardenal Fesch; también hay mucho que aprovechar en la tesis de Fugier, *Napoléon et l'Italie*. Para este capítulo y los siguientes, no se dejará de consultar a G. de Marchi, *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1950* (Roma, 1957).

También son muy numerosas las biografías de personajes importantes de esta Historia, y no podemos citarlas todas: las de Bernier y M. Emery, por J. Leflon, son de enorme interés; pero apenas hay obispo notable de aquella época que no haya tentado a alguna pluma (más adelante indicaremos las biografías de Monseñor D'Astros, de Monseñor Clausel de Montals, y de tantos otros). Después de Ernest Daudet, en 1866, y de Fischer (alemán), en 1899, un historiador italiano, Angelucci, se ha dedicado (1924) a la gran figura del Cardenal Consalvi. Pero con respecto a este último, debe subrayarse el interés que presenta referirse a las *Memorias*, muy numerosas, que los actores y testigos de esta Historia han publicado: las del mismo Consalvi son apasionantes; las ediciones de Crétineau-Joly (1884) y Drochon (1895) están un poco descuidadas; pero Monseñor Nasalli Rocca di Corneliano ha dado una cuidadísima en Roma (1950), de la que el canónigo Leflon hace un notable resumen e informe lleno de cosas nuevas, en la *Revue d'histoire de l'Église de France*, en 1952.

Cap. III Una Contrarrevolución fracasada

Cap. IV Frente a nuevos destinos

El período que va de 1814 a 1848 no cuenta con libros de conjunto accesibles al gran público, como eran los de André Latreille para la Revolución y el Imperio, o los de Ledré y Madelin. El único resumen general se encuentra en un curso de la Sorbona, de C. Pouthas, explicado en 1932-33: *L'Église catholique de l'avènement de Pie VII à l'avènement de Pie IX*.

Por lo que toca a Alemania, remitimos al lector a los cuatro tomos de Georges Goyau, ya citados; para Francia, se consultarán cuatro obras que proponen juicios radicalmente diferentes: *L'Histoire des catholiques français au XIXe siècle* (Ginebra, 1947), en la que Henri Guillemin asegura, «grosso modo», que todo lo que sucedió de malo debe atribuirse a la Iglesia, entregada a las fuerzas de la reacción; *L'Histoire de la Démocratie chrétienne* (1948),

en la que P. Havard de la Montagne incrimina vigorosamente a los católicos liberales; la objetiva *Histoire du catholicisme libéral*, de G. Weill (1939) y la generosa obra de J. Brugerette, *Le Prêtre français et la Société contemporaine* (1933), ofrecen puntos de vista menos polémicos.

Las obras sobre la Restauración abordan toda la cuestión religiosa; las últimas en fecha (después de Viel-Castel, en 20 volúmenes, 1860-78) son las de J. Lucas-Lebreton (1927) y del marqués de Roux (1930), a las que hay que añadir el *Louis XVIII* (1926) y el *Charles X* (1928), de Pierre de la Gorce. *Le Parti libéral sous la Restauration* (1887), de Thureau-Dangin, sigue siendo interesante. Pero hay que colocar en sitio extraordinario la tesis de G. de Bertier de Sauvigny: *Le Comte Ferdinand de Bertier et l'énigme de la Congrégation* (1948) que, no sólo ha renovado totalmente la cuestión de la «Congregación», sino que ha abierto muchas perspectivas sobre la época. Acerca de las Misiones religiosas, ver la obra, desgraciadamente inacabada, de E. Sevrin (1957).

Sobre José de Maistre —como sobre todos los escritores de este período— es indispensable leer de nuevo a Saint-Beuve, *Lundis, Nouveaux Lundis, Portraits littéraires;* y, en una vasta bibliografía, retener el libro de G. Goyau acerca de su *Pensée religieuse* (1912), el de Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique* (1923). A Bonald ha dedicado Louis Dimier un fervoroso capítulo en sus *Maîtres de la Contre-Révolution* (1907); L. de Montesquiou ha estudiado su *Réalisme* (1911); R. Mauduit, su *Politique* (1913); C. Maréchal su filosofía en un excelente artículo en los *Annales de Philosophie chrétienne*, de 1910; ni debe faltar la lectura de *Les Prophètes du Passé* (1851), de Barbey d'Aurevilly.

La Santa Alianza, estudiada ya por M. Pirenne, ha sido objeto, más recientemente (1947), de un trabajo serio a cargo de M. de la Fère y E. Babeau.

Acerca de los Papas de este período, los estudios son muy desiguales; Pío VII es el más favorecido, con el libro ya citado de G. Leflon. J. Schmidlin —traducido del alemán por L. Maréchal— ha estudiado *Los Papas de la época contemporánea*, a los que Ch. Ledré ha dedicado también un volumen del que trataremos más adelante. En italiano es muy notable la obra de E. Vercesi, *Tre pontificati: Leone XII, Pio VIII, Gregorio XVI* (Turín, 1936); ni debe dejar de leerse el libro de retratos del cardenal Wiseman, *Souvenirs sur les quatre derniers Papes*. El estudio de Monseñor Martin acerca de *La Nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques sous le règne de Louis-Philippe* (1949) es de un interés que desborda su propio título. Ya hemos recordado antes los libros dedicados al Cardenal Consalvi; hay que añadir los espléndidos trabajos de M. Petrocchi, aparecidos en 1941 y 1943 en Florencia, acerca de la obra de restauración y reorganización del ilustre Cardenal Secretario de Estado. La restauración de la Compañía de Jesús ha sido parcialmente estudiada por André Rayez en el *Archivum historicum Societatis Jesu*, de 1952, a propósito de Clorivière y La Fe; pero debemos agradecimiento al seminario de la Compañía de Jesús de Fontaines en Chantilly por habernos comunicado amablemente una memoria inédita de J. B. Testema acerca de *Pignatelli et la restauration de la Compagnie de Jésus en Italie*.

Lamennais y su drama, el movimiento de *L'Avenir* y el grupo de La Chênaie, han suscitado multitud de libros y trabajos, de cuya abundancia da idea el *Essai de bibliographie*, de F. Duine, que se detiene en 1923. Desde Ed. Scherer (1859) a Michel Mourre (1955) no hay menos dè treinta biografías del profeta condenado: Ricard (1884) le sitúa en su escuela; P. Janet estudia su filosofía (1890); A. Feugère, su juventud y su formación (1906), tema que recoge C. Maréchal (1913); el Padre Dudon analiza sus relaciones con la Santa Sede (1911); Lamennais, el «excesivamente cristiano», dice Bréhat (1942); Lamennais, «sacerdote a su pesar», le llama R. Vallery-Radot (1931); prueba eficiente —si era necesario probarlo— de que «Feli» sigue siendo en nuestros días signo de contradicción.

Acerca de Lacordaire, la bibliografía es menos abundante, pero no poco considerable: desde el libro de Montalembert (1862) y la gran biografía de Foisset (1870), deben tenerse en

cuenta las obras de Haussonville, Chocarne, R. Zeller, del P. Gillet (1951) y de Marc Escholier (1958). Sobre Gerbet, situado exactamente en la escuela lamennaisiana, la obra de Ladoue (1870) sigue siendo muy útil. De Montalembert trata —rejuveneciendo la obra de Foisset— un hermoso libro de Lecanuet (1906) y el trabajo de André Trannoy, muy sugestivo, centrado en su «romanticismo político».

También Luis Veuillot atrae la atención de los biógrafos: su hermano Eugenio (en 1899) y su sobrino (en 1937) están entre los mejores: pero debemos citar también a E. Cornut, J. Renault, M. Vallot, H. Talvart, M. Marc Devitt, E. Gauthier, J. Morienval, sin olvidar las páginas tan oportunas que André Billy ha dedicado al gran polemista en sus *Écrivains de combat* (1931).

Acerca de la cuestión, tan importante para Francia, de la libertad de enseñanza, debe recordarse, desde luego, el gran libro de Louis Grimaud; pero también es curiosa la lectura —bastante crítica— del *Frayssinous, son rôle dans l'Université* (1925), de Garnier.

La emancipación de los católicos ingleses es un hecho tan importante que conviene dar sobre él una breve bibliografía: B. Ward, *The Ere of Catholic Emancipation* (Londres, 1915); Cardenal Gasquet, *Great Britain and the Holy Sede* y la *History of Ireland* (t. V), de D'Alton.

También aquí son numerosas las biografías de personajes ilustres religiosos. Nos limitaremos a citar algunas: la de Monseñor D'Astros, por el Reverendo Padre Droulers, muy documentada, pero un tanto severa (1954); las de Monseñor de Quélen, por R. Limouzin-Lamothe (1955-57) y de Monseñor Clausel de Montals, por E. Sevrin (1955), de la que ha hecho una recensión crítica C. Laplatte en junio de 1959 en la *Revue de Droit Canonique;* la del Cardenal Gousset, por L. Gousset (1903); la de Montlosier, por Brugerette (Aurillac, 1931). Ver capítulo VIII, para los fundadores de Congregaciones.[1]

Cap. V   Grandeza de Pío IX

Ya hemos dicho que el Pontificado de Pío IX constituye la materia de todo un tomo, el XXI, de la *Histoire de l'Église,* de Fliche y Martin; escrito por R. Aubert, profesor en el Seminario Mayor de Malinas, tiene el defecto de exagerar las reservas acerca de la política del Papa, pero también el gran mérito de dar una visión de conjunto muy completa, fundada en inmensa documentación, de todo el Pontificado. Pueden corregirse ciertos juicios del canónigo Aubert con los de F. Hayward en su *Pie IX et son temps* (1948), obra especialmente notable en lo que toca a la personalidad del Pontífice, su corte y los asuntos italianos. El curso explicado en la Sorbona por Ch. Pouthas en 1945-46, es objetivo y clarividente. Ch. Ledré, en un volumen no muy profundo, pero perspicaz, *D'un Pape à l'autre* (1957) dedica a Pío IX un brillante capítulo; acerca de los últimos años

1. Es deseo del autor que figure en estas Notas Bibliográficas el interesante y completísimo libro de Gabriel de Armas: *Donoso Cortés, su sentido trascendente de la vida* (Madrid, 1953) cuya exposición servirá al lector en este y en los dos capítulos siguientes. Gabriel de Armas, con un conocimiento profundo de la materia y una exposición notable por su equilibrio, ha recogido caracteres interesantes del pensamiento de Donoso como apologista, con relación al *Syllabus,* al intuicionismo cristiano y al problema social, que Rops estudia en el Capítulo VI de este volumen. También deben recordarse los capítulos referentes a la espiritualidad de Donoso y a sus ideas jurídicas, que completan la visión certera de Gabriel de Armas.

Acerca de Donoso Cortés nos tomamos la libertad de remitir al lector de habla castellana a la edición de Obras Completas (B.A.C., 1952, 2 vol.) con abundancia de bibliografía. Sobre Balmes, la misma B.A.C., ha hecho una cuidadosísima edición de Obras Completas, en la que abundan también los datos bibliográficos. Acerca de personajes y hechos de la Historia de España en este período, Rops cita diversas obras; el lector puede hallar datos abundantísimos y bibliografía muy completa en Diccionarios como el de Historia de España de la «Revista de Occidente» (Madrid, 1952, 2 vols.) y en obras de síntesis como el *Manual de Historia de España,* de P. Aguado Bleye, que en los caps. XVIII a XXIV y en los XXIX y XXX, referentes a la historia política, cultural y religiosa de este período (1800-1870), en España, proporciona abundante y detallada bibliografía. *(Nota del Traductor.)*

del Pontificado, ver E. Lecanuet (1930). Las otras biografías (en francés, Sylvain, 1885, Pougeois, 1886; en alemán, Wappmannsperger, 1879, Stepischnegg, 1879) son demasiado laudatorias, pero proporcionan numerosos detalles.

La curiosa personalidad del Cardenal Antonelli no ha tentado aún a ningún biógrafo; además, sus archivos personales no han sido inventariados. Es curioso comparar la noticia que le dedica el *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, verdadera defensa, y las de la *Enciclopedia cattolica*, la *Enciclopedia italiana* y *Catholicisme*.

En cambio, todos los principales acontecimientos, todas las decisiones del Pontificado, han sido objeto de numerosos trabajos. Siguiendo el orden de nuestra exposición, indicaremos los más importantes.

El *Sonderbund* y la guerra que desgarró a los cantones suizos, fueron evocados ya en 1850 por Crétineau-Joly en una «historia» con aspecto de apología católica. En sentido inverso, la historia escrita en alemán por J. Dierauer (Gotha, 1917) y traducida al francés (Lausana, 1918) se muestra severa para con los católicos. El número especial de la *Schweitzer Rundschau*, aparecido en 1947, es en conjunto más equitativo. Sobre las consecuencias del movimiento hasta nuestros días, el folleto *Couvents et Jésuites*, de Monseñor Joseph Meier, adaptado en francés por Vermeille (Friburgo, 1958), pone muchas cosas en claro...

La crisis revolucionaria de 1848 debe ser situada en su ambiente valiéndose de las historias generales citadas al comienzo de estas Notas; en lo que concierne especialmente a la crisis en Italia, son indispensables las historias de la Unidad italiana y del Risorgimento, como lo son para el estudio de toda la cuestión romana hasta 1870, por ejemplo, la monumental *Storia del Risorgimento e dell' Unità d'Italia*, de C. Spelanzon (Milán, 1938). El libro de Mollat sobre la cuestión romana, citado más arriba, es muy útil. De Marco ha estudiado el tema de *Pío IX y la revolución romana* (Módena, 1947), mientras que G. Jacini y A. C. Jemolo han dedicado, también en italiano, estudios de conjunto, el primero a *La Política eclesiástica italiana de Villafranca a Porta Pía* (1938) y el otro al tema *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (1949). Sobre Pellegrino Rossi, había publicado Giovagnoli, hace cincuenta años (1911) una obra enorme; la de Brigante Colonna (Milán, 1938), dedicada en principio a su asesinato, se refiere de hecho a todo el personaje.

Los asuntos religiosos franceses y las personalidades en ellos mezclados, han sido muy estudiados. *Le clergé sous la 2.e République*, de Cabane, ha envejecido. La obra fundamental es la tesis de J. Maurain: *La Politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869* (1930). Los libros citados antes, de Goyau, Dansette, Guillemin, Brugerette, Debidour, se refieren también a este capítulo (acerca del drama de 1848 y las Jornadas de junio, Guillemin es particularmente tendencioso). Ni debe olvidarse la referencia a Louis Grimaud —ya citado— para la ley Falloux. Y el precioso libro de J. B. Duroselle sobre el catolicismo social, al que nos referiremos en el siguiente capítulo, da muy útiles resúmenes generales. De las numerosísimas biografías, deben retenerse la de Monseñor Dupanloup, por F. Lagrange (1884); la de Montalembert, por Lecaunet, ya citada; la de Monseñor Maret, por G. Bazin (1892) y la del Cardenal Pie, por Monseñor Baunard (1893).

Los historiadores belgas han estudiado mucho este período: G. Guyot de Mishaegen, *Le Parti catholique belge de 1830 à 1884* (Bruselas, 1946); A. Mélot, *Le Parti catholique en Belgique* (Lovaina, 1934); A. Simon, *Le cardinal Sterckx et son temps* (1950), obra de primer orden; *Un siècle de l'Église catholique en Belgique* (Courtrai, 1934), bajo la dirección de C. Joset. Recordemos el libro de M. Vaussard, citado más arriba, y notemos también los capítulos que dedica a esta cuestión Ch. Terlinden en su *Histoire de la Belgique contemporaine* (Bruselas, 1929).

Para Alemania, los trabajos de G. Goyau siguen proporcionando al público francés los datos esenciales. Volveremos a hablar de su *Ketteler* en el siguiente capítulo (1908). Con respecto a Inglaterra, hay que ver el conjunto de estudios agrupados bajo la dirección de Monse-

ñor G. A. Beck (Londres, 1950): *Essays to commemorate the Centenary of the restauration of the Hierarchy.*

El *Syllabus* ha proporcionado el tema de un libro del Padre Hourat (1904); mas para tener una idea exacta, lo mejor es acudir al artículo firmado por L. Brigué en el *Dictionnaire de théologie catholique.* Acerca de las *Réactions suscitées par la publication du Syllabus,* el canónigo Aubert ha escrito un largo estudio, lleno de documentos inéditos, en los *Collectanea Mechliniensia,* de 1949.

Sobre el Concilio Vaticano, es imposible pasar por alto el libro de Emile Olivier, *L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican* (1877), que contiene una masa de hechos y documentos; pero la mejor exposición es la inglesa de C. Butler (Londres, 1930); la obra alemana (traducida en Bruselas, 1908-19), de T. Granderath, no brilla por su espíritu crítico; las de F. Mouret (1919) y E. Campana (Lugano, 1926), son también notables. Y se hallarán detalles a veces divertidos en los libros ya citados de F. Hayward, su *Pie IX* y sus *Derniers siècles de la Rome pontificale.*

II Parte

Cap. VI Dios y el hombre en pugna

Los asaltos contra la religión durante el siglo XIX no han sido objeto de un estudio de conjunto que valga la pena ser citado; una rápida visión puede hallarse en el cap. V, tomo II, de la *Histoire illustrée de l'Eglise,* de Plinval, redactado por el R. P. Bochenski y Gaston Castella. Un libro admirable se destaca entre los primeros de esta empresa crítica: *Le drame de l'humanisme athée,* del R. P. Lubac (aparecido en 1944 y reeditado en 1959): no podemos menos de aconsejar su lectura. Para reanudar el desarrollo de lo que se refería en *«La Era de los Grandes Hundimientos»,* a la crisis antes de la Revolución, siguen siendo fundamentales los libros ya conocidos de Daniel Mornet sobre *Les Origines intellectuelles de la Révolution,* y de Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIII[e] siècle.* Para el conjunto de este estudio, aconsejamos al lector las historias de la literatura y de la filosofía, como las de E. Bréhier, el oportuno libro del R. P. Sertillange, *Le Christianisme et les Philosophes* (1941) y las obras de A. Metz sobre la filosofía inglesa, de Benrubi, sobre la filosofía francesa y de Spenlé sobre la alemana.

Acerca de la crítica bíblica anticristiana, hay numerosos estudios de valor: J. Coppens, la *Histoire critique de l'Ancien Testament* (1938); L.-C. Fillon, *Les Etapes du rationalisme dans ses attaques contre les Evangiles et la vie de Jésus-Christ* (1911); R. P. Braun, O. P., *Où en est le problème de Jésus?* (1932). De la abundante bibliografía sobre Renan, deben retenerse especialmente los trabajos de Jean Pommier, especialmente *La Pensée religieuse de Renan* (1925), el libro traducido del neerlandés de J. Delrooy (1958) y *Le Portrait de M. Renan,* de Henri Massis (1947).

Del problema de la evolución, que en nuestros tiempos ha dado lugar a gran proliferación de obras referentes, sobre todo, al período que nos interesa, en función de Darwin, citaremos solamente a H. Dorlodot, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique* (Lovaina, 1921).

Science et religion dans la philosophie contemporaine (1908), de Emile Boutroux, constituye una excelente exposición de las diversas formas del «cientismo» (a cuyo propósito, remitimos al lector a las historias de las ciencias y las técnicas citadas en las notas generales).

Los maestros del «humanismo ateo», tan oportunamente estudiados por el Padre de Lubac, se han beneficiado todos los trabajos en número tan considerable que se duda en citar a uno más que a otro. No indicaremos aquí más que obras francesas. Sobre Hegel, la exposición general de P. Roques, *Hegel, sa vie et ses oeuvres* (1912) y el penetrante ensayo de Jean Wahl, *Le Malheur de la consciencie dans la philosophie de Hegel* (1929). Sobre Feuerbach, A. Lévy, *La Philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande* (1904). Sobre Karl Marx, entre toda una biblioteca (la

Bibliographie, por M. Rubel, aparecida en 1956, llena más de 500 páginas) se podría retener la gran biografía hecha por el mismo Rubel, marxista «sin partido» (1957) y *Pour connaître la pensée de Karl Marx* (1947), de Lefebvre, teórico comunista, oponiéndoles la obra de A. Piettre, *Marx et le marxisme* (1957) y los estudios de los Padres Desroches (1950), Bigo (1954), Calvez (1956), Fessard y Ducatillon (este último en *Le Communisme et les chrétiens,* 1937) y los *Problèmes du Communisme*, de Berdiaeff (1933). Por último, sobre Augusto Comte, aconsejamos el admirable libro de Henri Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte* (1931), que dice todo lo esencial, y proporciona excelente bibliografía.

La propagación de la irreligión por los escritores ilustres, no ha sido objeto de obras de conjunto; sin embargo, sería un excelente tema para una tesis. El lector puede por sí mismo realizar tan interesante estudio, leyendo de Víctor Hugo, *Notre-Dame de Paris* (v. 2), *Les Contemplations* (ejemplo: *Ce que c'est que la mort*), la *Légende des siècles* (ejemplo: *Les enterrements civils*); George Sand, *Mauprat, Consuelo;* Eugenio Sue, *Les Mystères de Paris;* Michelet, *Du Prêtre, de la femme de la famille;* Edgar Quinet, *Le Génie des religions;* Michelet y Quinet, *Les Jésuites*, etc.

Desgraciadamente, las reacciones de la Iglesia a todos esos ataques, han sido aún menos estudiadas. El R. P. Cayré, en el tomo III (1944) de su *Patrologie et histoire de la théologie*, apenas aborda el problema. Sobre la renovación de la apologética, poseemos el buen libro del R. P. M. Becqué, *L'Apologétique du cardinal Dechamps* (Lovaina, 1949) y los numerosos trabajos sobre Newman, en particular el de M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse de Newman* (Estrasburgo, 1946) y el de J. Guitton (1933). Sobre los *Orígenes del Neotomismo*, obra en italiano de G. F. Rossi (1957). Sobre la tentativa del Oratorio, el *Père Gratry* (1901), de A. Chauvin. Sobre la Obra de los Bolandistas, el libro del Padre Peeters (1942). Pero todo esto sigue siendo fragmentario.

La «Cuestión social» en el siglo XIX se halla tan abundantemente expuesta en los grandes *Manuales* citados más arriba, que es inútil dar otras indicaciones. La célebre encuesta de Villermé ha sido parcialmente reeditada.

Sobre los socialistas franceses, la tesis de H. Louvancour, *De Saint-Simon à Fourier* (Chartres, 1923); el divertido libro de C. Bouglé, *Chez les prophètes socialistes* (1918), y el sólido trabajo de G. Gurvitch, *Les Fondateurs français de la sociologie moderne, Saint-Simon et Proudhon* (1955), proporcionan ampliamente lo esencial. Pero hay que recordar que ya Sainte-Beuve, en 1872, había escrito sobre Proudhon un libro penetrante, que el Padre Lubac le dedica también un capítulo fundamental de su libro y que, en fin, al frente de su *Portrait de Jésus,* Robert Aron ha dado una excelente introducción, muy útil para esta materia.

El «Catolicismo social» es un asunto casi nuevo. Su historia es demasiado ignorada de los mismos católicos. Acerca de esa historia, Francia tiene la suerte de poseer una obra exhaustiva, la tesis, notable en todos sus aspectos, de J. B. Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France, 1822-1870* (1951). Sin embargo, hay mucho que recibir, sobre todo en cuanto a textos, del libro del abate Charles Calippe, *L'Attitude sociale des catholiques français au XIX*e *siècle* (1911) y, para tener en cuenta el punto de vista del adversario, debe uno dirigirse a la *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France*, del abate Emmanuel Barbier (Burdeos, 1923) que, aunque formalmente comienza en 1870, proyecta sobre nuestro período luces... violentas. Queda por escribir el conjunto de la historia del catolicismo social. Para todo lo alemán, lamentamos el no poseer un libro equivalente al de Duroselle (y los de Georges Hoog y Henri Rollet que, cronológicamente, le siguen). El libro de A. Franz, *Das soziale Katholicismus in Deutschland b.z. Tode Ketteler* (Munich-Gladbach, 1914), es incompleto. *L'Allemagne religieuse (Le Catholicisme*, III), de G. Goyau no contiene más que un capítulo sobre el tema. Hay que referirse, pues, a los trabajos dedicados a los principales personajes de esta historia. Sobre Kolping, el viejo libro de Schaeffer, reeditado por Dahl (Colonia, 1947); sobre Ketteler, el de G. Goyau, en francés,

1908 y, en alemán, los del protestante Vigener (Munich, 1924) y del jesuita Pruelf (Friburgo, 1899); sobre Vogelsang, las obras de W. Klopp (Viena, 1930) y A. Lesowsky (Viena, 1927).

Señalemos, por último, que la obra y el pensamiento de Federico Ozanam han sido objeto de numerosísimas publicaciones: reténgase, sobre todo, el libro de Carlos-Alfonso Ozanam (París, 1879), de Monseñor Baunard (París, 1912) y los artículos de Latreille, de Lavalette, de Folliet en la *Cronique sociale de France* (marzo-abril, 1948), lo mismo que las numerosas publicaciones de la Sociedad de San Vicente de Paúl. Una detallada bibliografía de Ozanam ha sido ordenada por el abate Galopin.

Cap. VII Orbis Terrarum

Aún no existe una obra detallada sobre la historia de la Iglesia en el Canadá en el siglo XIX. El manual de Albert Tessier, *Histoire du Canada* (1763-1958) deja gran espacio a las cuestiones religiosas; es obra viva y bien documentada. Ver también el sucinto resumen del capuchino Georges de Quebec, *L'Eglise catholique au Canada* (Montreal, 1944), y Tétu, *Les Evêques de Quebec* (Quebec, 1889) además del *Dictionnaire général du Canada* (Otawa, 1931). Hállanse útiles indicaciones en el trabajo de Marcel Trudel, *L'Eglise canadienne sous le régime militaire* y numerosos rasgos de costumbres en la conocida obra de Georges Filteau, *La Naissance d'une Nation.*

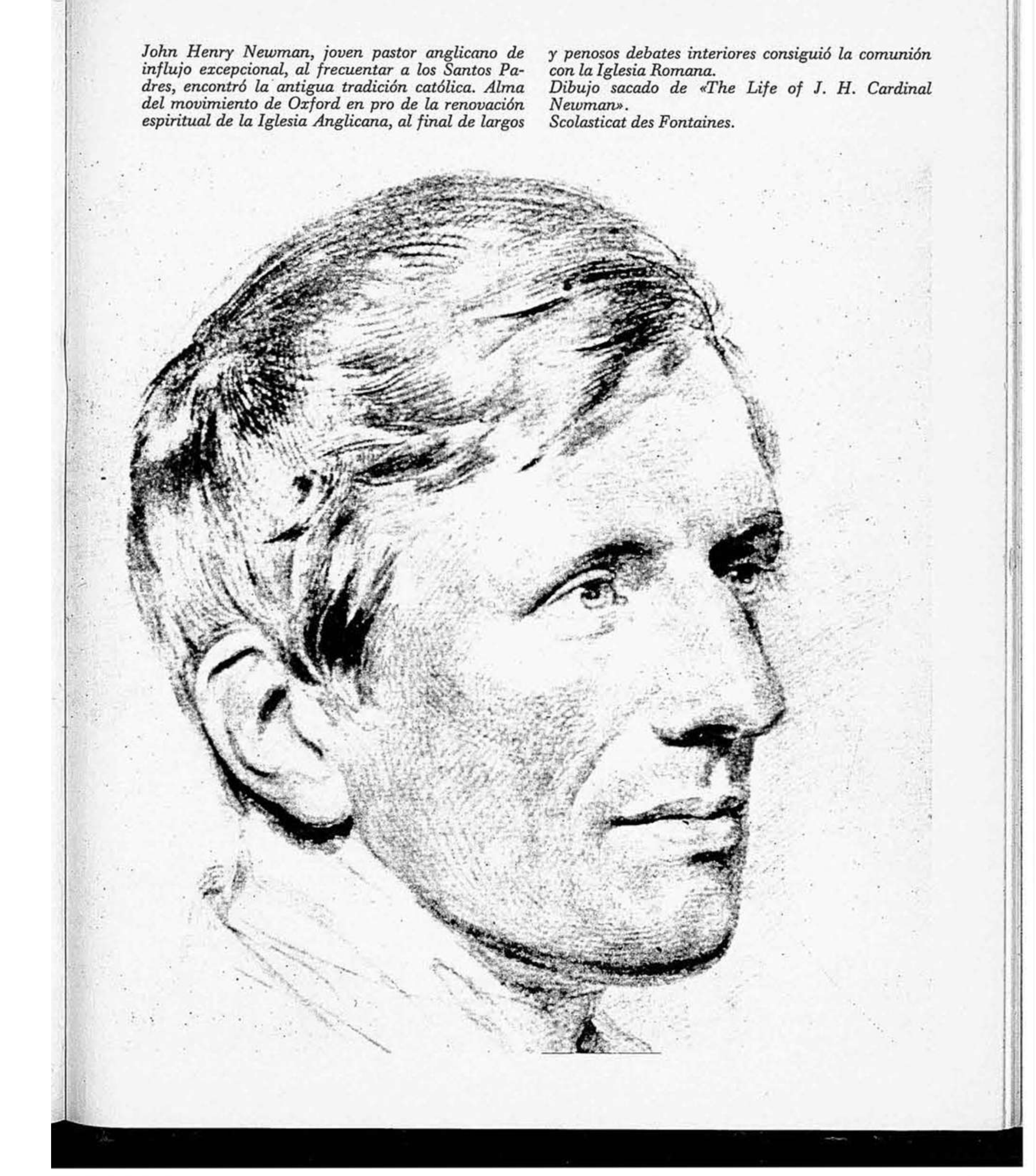
Sobre la Iglesia en los Estados Unidos, el libro más accesible es el de Th. Maynard, traducido en 1948, *Histoire du catholicisme américain.* Lo que no dispensa de consultar la obra colectiva dirigida por Louis J. Putz, *Catholic Church U.S.A.* (Chicago, 1956) ni la *The catholic Church in the United States,* de Teodoro Roemer (San Luis, 1954), ni, para muchos detalles, la gran obra de J. G. Shea (1886-1902). Algunos trabajos sobre ciertos personajes y sobre determinados aspectos de la cuestión, han sido ya citados en las notas del texto: añadamos aquí el libro de P. Guilday: *The Life and the Times of John Carroll,* y el francés de Jeanne Danemarie, sobre *Anne Elisabeth Seton* (1938); el de G. Herbermann, *The sulpicians in the United States,* hermoso homenaje a los sacerdotes llegados de Francia, y de nuevo una obra de P. Guilday, la biografía de Monseñor John England. Sin olvidar la *Browson's Life* escrita por su hijo (Detroit, 1900).

La Iglesia católica en la América latina, de Corredo Latorre (1910) proporciona una vista general de los problemas latino-americanos.

Sobre las Misiones, la *Bibliotheca missionum* (Münster, 1939) sigue siendo inextinguible filón. Las colecciones de revistas especializadas, *Revue d'histoire des Missions* (desaparecida en 1940), *Missions catholiques, Bibliografia missionaria* y cuantas publican las diversas congregaciones, proporcionan una prodigiosa cantidad de documentos. Numerosos manuales perfectamente elaborados hacen muy accesible esta materia: barón Descamps (Bruselas, 1932), B. Arends (Lovaina, 1925), Paul Lesourd (1937), Monseñor Olichon (1937), canónigo du Mesnil (1949); el más completo es el último en fecha, dirigido por Monseñor Delacroix, cuyo tomo V acaba de aparecer en 1960. Para las Misiones francesas, cuyo papel fue tan considerable, B. de Vaulx (1951) y Jean-Marie Sédès (1950) son guías seguros. El mismo B. Vaulx ha estudiado *Les Eglises de Couleur* (1957) y ha dado una útil antología de *Les Plus beaux textes sur les Missions.* Por último, es necesario decir de nuevo que no se puede estudiar esta cuestión sin recurrir a la obra de Georges Goyau: *Missions et Missionnaires, l'Eglise en marche, Apôtres du Christ et de Rome, la France missionnaire dans les cinq parties du Monde.* Obras que son otros tantos filones, ¡y de qué riqueza! Señalemos especialmente los trabajos de «teología misionera» del R. P. Rétif, S. J., sobre todo su fecunda *Introduction à la doctrine pontificale des missions.*

La bibliografía del tomo III de Monseñor Delacroix ocupa más de veinte páginas en gran in-octavo: lo que quiere decir que ni siquiera podemos proponernos el reseñar aquí una ni siquiera breve. Nos limitaremos a señalar algunas obras, todas apasionantes, sobre todo bio-

John Henry Newman, joven pastor anglicano de influjo excepcional, al frecuentar a los Santos Padres, encontró la antigua tradición católica. Alma del movimiento de Oxford en pro de la renovación espiritual de la Iglesia Anglicana, al final de largos y penosos debates interiores consiguió la comunión con la Iglesia Romana.
Dibujo sacado de «The Life of J. H. Cardinal Newman».
Scolasticat des Fontaines.



gráficas, que permitirán al lector darse cuenta de la variedad de aquellas aventuras al servicio de Dios. E. Laveille, *Le. P. de Smet, apôtre des Peaux-Rouges* (Bruselas, 1928); Mons. Grouard, *Souvenirs des mes soixante ans d'apostolat* (Lyón, s. f.), y P. Duchaussois, *Les Soeurs grises canadiennes aux glaces polaires* (1933); R. P. Breton, *Vital Grandin* (1960) con una bibliografía sobre la epopeya oblata del Canadá; Jean Lafrenez, *Précis d'histoire de la Mission de Pondichéry* (Pondichéry, 1953); G. Taboulet, *La Geste française en Indochine* (1955); J. Nanteuil, *Th. Vénard, martyr joyeux* (1950); F. Trochu, *Vie du Bx. Th. Vénard* (1921) y *Les Bienheureux Martyrs des Missions étrangères* (1921); P. D'Elia, *Les Missions catholiques en Chine* (Shangai, 1934); J. van den Brandt, *Les Lazaristes en Chine* (Pei-Ping, 1936); A. Langlais, *Le Catholicisme au Japon* (Lieja, 1933); G. Goyau, *Un grand homme: la Mère Javouhey* (1929); M. Briault, *La reprise des Missions d'Afrique au XIXe siècle, le vénérable Libermann;* J. Thérol, *Croisade en Polynésie, saint Pierre Chanel* (1954)... ¡Qué variedad y abundancia! Todavía habría que añadir los libros sobre grandes fundadores: fundadores de obras misioneras, como el de D. Lathoud, sobre Paulina Jaricot (1937); del Padre Lesourd, sobre Monseñor de Forbin-Janson (1954); la de Monseñor de Marion-Brèsillac, por el Padre Gallen (1910), a la que debe añadirse el útil trabajo del Padre Jean Bonfils sobre su obra en la India; la definitiva de J. Leflon, que ha empezado a aparecer (dos de sus tres volúmenes) acerca de Monseñor Mazenod. En cuanto al Cardenal Lavigerie, no existen menos de veinte biografías; especialmente dignas de ser citadas las de Monseñor Baunard, G. Goyau. L. M. Garnier, Azaïs, M. A. Leblond, J. Tournier, G. Renard, Francis Jammes...

Cap. VIII Este mundo al que Cristo hace visible

Acerca de la vida espiritual en el siglo XIX, recordemos lo que se dijo en las notas generales: que la mejor síntesis es la del Padre Humbert Vicaire, en el tomo II, cap. VI de la *Histoire illustrée de l'Eglise,* de Plinval. Ver también el pequeño libro, tan rico en contenido, de M. Nédoncelle: *Les Leçons spirituelles du XIXe siècle* (1936) y la obra del Padre Kempf, S. J., *Die Heiligkeit der Kirche im XIXe Jahrhundert* (Ensiedeln, 1927).

Sobre la práctica religiosa, faltan los estudios de conjunto, como ya lo hemos indicado en el texto. Gabriel Le Bras no se ha dedicado aún a este período. Hay trabajos fragmentarios como el de E. Sévrin sobre la diócesis de Chartres en los tiempos de Monseñor Clausel de Montals (Rev. Hist. Egl. de France, 1939) o el de C. Marcilhacy sobre la diócesis de Orleáns (ibíd., 1955); o sobre Alemania, los de J. Schmidlin. Para la joven ciencia de la sociología cristiana, hay un inmenso campo, casi inexplorado.

Un art sacré pour notre temps, de Madeleine Ochsé (1959) da con tanta ciencia como elegancia lo esencial de lo que hay que saber acerca de la cuestión. Las historias generales del arte citadas al comienzo de las presentes Notas, proporcionan, desde luego, muchos datos. Es divertido leer el libro de A. Reichensperger, *L'Art gothique au XIXe siècle* (Bruselas, 1867).

L'Histoire de la Musique chrétienne, de Alfred Colling (1956) y la *Musique religieuse,* de R. Aigrain (1929), son excelentes guías en esta materia, a los que deben añadirse los manuales generales. Debe leerse también *La Musique d'orgue française,* de N. Dufourcq (1944), y *L'Ecole grégorienne de Solesmes,* de N. Rousseau (Roma, 1910).

Cada uno de los centros espirituales y aquéllos o aquéllas que mantienen su llama, han sido estudiados con frecuencia: de *madame* Swetchine se ha hablado abundantemente, de Sainte-Beuve a Barrès y a J. Guitton; el testimonio más conmovedor sigue siendo tal vez el que le dedicó, poco después de su muerte, su ejecutor testamentario Falloux. Bruno Lanteri ha tenido un buen biógrafo en Tommaso Piatti (Turín, 1926) y hay que leer sobre C. Donafasso el fervoroso libro del mismo Don Bosco (reeditado en Turín, 1926). Sobre los centros alemanes, hay que referirse a los ya citados cuatro tomos de G. Goyau.

Ver también J. Anstett, *El Pensamiento religioso de Schlegel después de su conversión* (1914); el excelente *Sailer*, de W. Schlags (Wiesbaden, 1932); sobre Görres, los estudios publicados por la *Görres-Gesellschaft* con motivo del cincuentenario de su fundación, y especialmente el libro de W. Schelberg.

El «Movimiento de Oxford» y sus protagonistas han dado materia a muchas obras. Las exposiciones más notables son: en italiano, la de Carlo Lovera di Castiglione (Brescia, 1931); en inglés, la de S. L. Ollard (Londres, 1933); la gran obra de P. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre* (1899-1906), sigue siendo muy útil. Sobre Newman, los libros son abundantísimos; si no hubiera que retener más que un título, podría escogerse el conmovedor *Essai de biographie psychologique* (1913), del abate Brémond; pero la *Philosophie de Newman* (1933), de Jean Guitton es también un excelente libro. Hay que observar que el relato de su conversión por el mismo Newman, *Loss and gain* ha sido traducido con el discutible título de *Roman de la Conversion*, por L. Lefrançois Pillion (1948).

Acerca de la renovación del clero, recordemos las obras de Brugerette, C. Pouthas (por ejemplo, su gran artículo de la Rev. Hist. Eccl. Fr., de 1943). El Padre Chevrier, ejemplar figura eclesiástica, ha sido bien estudiado por Chambost (Lyón, 1928), pero no debe dejar de leerse la reedición de su admirable *Le Prêtre selon l'Evangile*.

Acerca del Cura de Ars, el año 1959, centenario de su muerte, motivó abundantísimas biografías: escritores como Michel de Saint-Pierre, Henri Quéffelec, Jean de Fabrègues, que siguen a Joseph Jolinon y Henri Ghéon, hablaron del santo con fervor; las publicaciones más originales son las de Monseñor Fourrey, Obispo de Belley, especialmente un hermoso álbum muy ilustrado (1958) y la edición de los *Carnets de la confidente du Curé d'Ars, Catherine Lassagne* (1959), y el análisis espiritual, profundo, del abate Daniel Pézeril (1950). Pero la obra fundamental sigue siendo la de Monseñor F. Trochu (Lyón, 1926).

Al pulular de órdenes y congregaciones corresponde, desde luego, gran abundancia de libros dedicados a ese tema. Colecciones enteras recogen la obra de un buen número, como la de Grasset y la de Letouzey. Un escritor como Gaétan Bernoville ha dedicado la mayor parte de su obra a tales temas. Por decirlo así, apenas hay un instituto religioso, por modesto que sea, que no haya considerado un honor publicar la biografía, a veces muy bien escrita, de su fundador o fundadora. El *Saint Michel Garricoïts*, de Bernoville; el *P. Querbes*, de Monseñor Cristiani; el *Chaminade*, de Rousseau, emergen en esa «turba magna et sacra». Un buen resumen de conjunto se lee en la *Histoire des Ordres religieux*, de Marc-Bonnet (1949); si no se tiene la paciencia de acudir a las *Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses du XIX[e] siècle* (Lovaina, 1892), de Ch. Tyck, obra minuciosa, pero incompleta. Sobre el renacimiento de los benedictinos, la *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, de Ph. Schmitz (1948) es indispensable, como las biografías de Dom Guéranger. Hay que leer, en el tomo IX de las *Obras Completas*, de Lacordaire, su *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des Frères Prêcheurs*.

También San Juan Bosco es un santo preferido por los escritores: Johannes Jörgensen, Jean de la Varende y, recientemente, su sobrino Enrique Bosco (1959) le han dedicado magníficos libros. Las obras básicas siguen siendo italianas, como la de G. M. Lemoyne (Turín, 1920) y francesas, como la de A. Auffray (1937).

Desconocido o poco menos en Francia, San José Cottolengo ha sido objeto en los últimos años de un movimiento de curiosidad y fervor: J. Danemarie (1952), el Hermano Ughetto (Lyón, 1953), B. Lejonne (1958) le han dedicado obras: pero el libro fundamental es el de Gastaldi, en italiano (Turín, 1883). Entre las demás figuras de la caridad, se recordará a Sor Rosalía Rendu, a la que Jeanne Danemarie ha consagrado una vivaz biografía, y el Padre Lataste, apóstol de las prisiones, sobre quien puede leerse la obra de R. y C. Evers (Friburgo, 1944).

La vida profunda de las almas ha sido estudiada en el libro de Nédoncelle, ya citado, y en la *Histoire de la Spiritualité*, tan conocida,

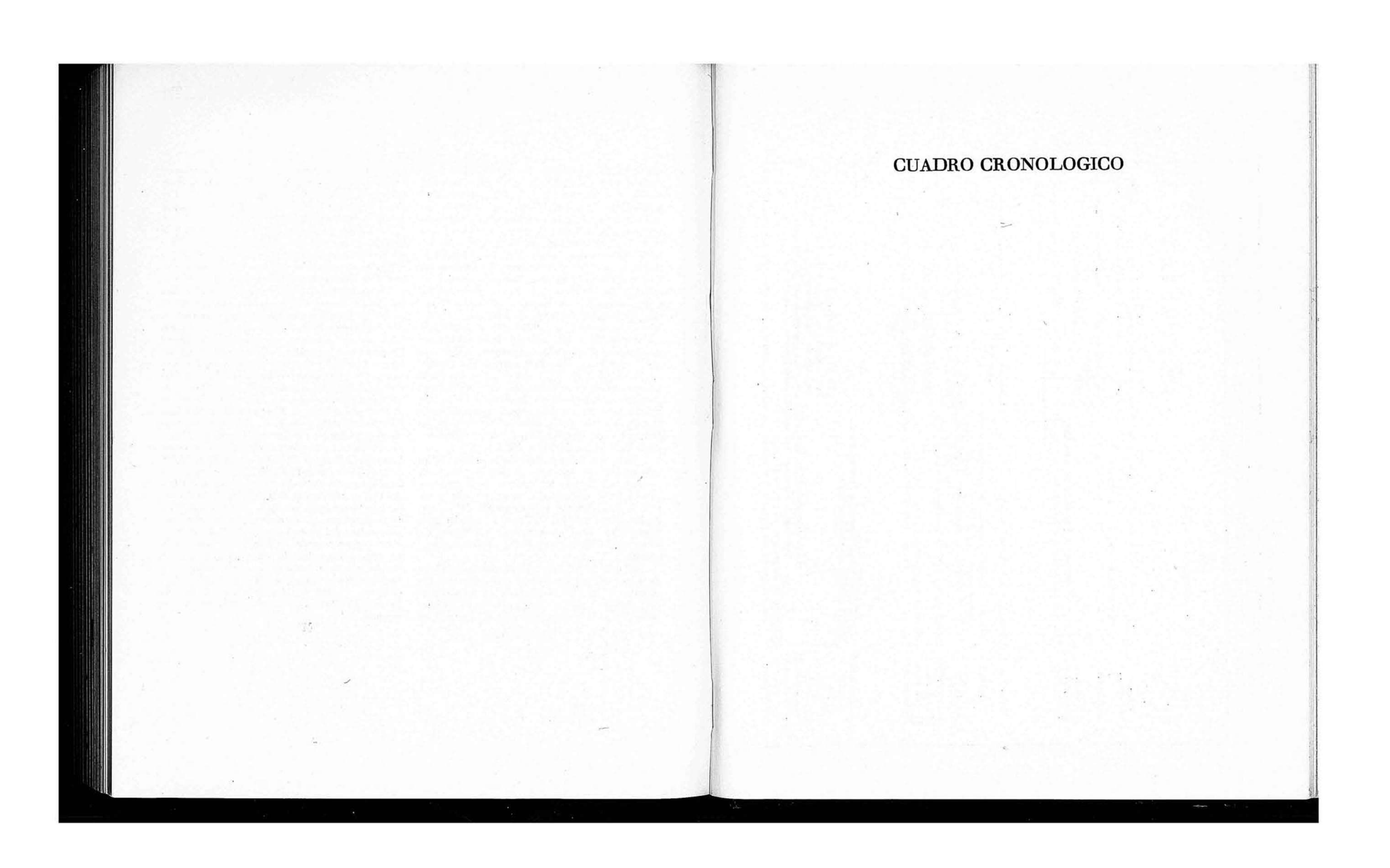
del P. H. Pourrat (tomo IV, 1930); en la *Folie de la Croix*, del Padre Raoul Plus (Toulouse, 1927), y en muchas obras más limitadas. Las admirables figuras de la espiritualidad son tan numerosas que apenas retendremos algunas. Sobre el Padre Faber, la obra fundamental es la de J. E. Bowden, aparecida en Baltimore en 1869. Sobre Monseñor de Ségur, el libro esencial data de 1884 y su autor es H. Chaumont. El Padre Eymard ha sido estudiado por P. Fossati (Milán, 1925), por J. M. Lambert (1926) y por «uno de sus religiosos» (1930). La Devoción al Sagrado Corazón de Jesús ha sido objeto de un buen libro (1921), a la vez doctrinal e histórico, de J. Bainvel. La Devoción mariana, ha sido considerada, con respecto a Francia, por Saint-John, *L'Epopée mariale en France au XIXe siècle* (1930) y por M. Hamon nada menos que en siete volúmenes (1861-1866): de manera más general en la gran enciclopedia *María*, y en un pequeño volumen más reciente (1958) de Danemarie, *Histoire du culte de la Sainte Vierge*. Ver también *L'Immaculée Conception* de M. Le Bachelet (1903).

Dom Guéranger, abad de Solesmes, había sido sabiamente evocado en 1909 por Dom. P. Delatte; E. Sevrin ha concretado numerosas cuestiones en su *Dom Guéranger et Lamennais* (1933). Louis Dimier había reunido (1937), con un largo prefacio, los *Meilleurs Textes* del gran benedictino. D. Rousseau, en su *Histoire du Mouvement liturgique* (1945) le dedicó un buen espacio.

El estudio del movimiento que ha conducido a los católicos a acercarse a sus hermanos disidentes no ha sido aún tratado por un historiador. Hállanse algunos elementos en la enciclopedia *Tu es Petrus* (artículo de C. Guenet); en A. Paul (protestante), *L'Unité chrétienne* (1930); en A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie;* en el libro de A. Battandier, sobre el Cardenal Pitra, etc. Volveremos sobre este asunto en el siguiente volumen.

El Padre Chaillet ha dedicado (1939) a J. A. Moehler, precursor de la unidad de la Iglesia y el Cuerpo Místico, un vibrante homenaje: *L'Eglise est une*. Ver también (en francés) las obras de Monestier (1897) y de Vermeil (1905).

Por último, las «tres señales en el cielo» han dado lugar a abundantísima literatura: el *hecho de Lourdes*, sobre todo, que, con motivo del centenario de las apariciones, ha sido comentado por cientos y miles de plumas. Limitándonos a lo esencial, recordaremos: sobre Catalina Labouré y la aparición de la *rue du Bac*, el vivaz y fervoroso libro de Colette Yver (1936) y el de F. Veuillot, *Un Siècle à Notre-Dame des Victoires* (1936); sobre La Salette, los libros de J. Bertrand (1889), L. Carlier (1904), J. Giray (Grenoble, 1921) y del R. P. V. Hostachy, *Histoire séculaire de La Salette* (Grenoble, 1946), sin olvidar a León Bloy, *Celle qui pleure*; sobre Lourdes, la *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, de J. M. Cros (1925-1926); la *Histoire exacte des apparitions de Notre-Dame de Lourdes*, del Padre Petitot (1935) y su *Sainte Bernadette* (1940), no han destronado al libro entusiasta que en 1869 publicara H. Lasserre; pero los trabajos exhaustivos del abate Laurentin, *Histoire documentaire de Lourdes* (1958-1959), sobre todo, han aportado sobre la cuestión documentos nuevos capaces de renovarla; ver también Gaétan Bernoville, *L'évêque de Bernadette, Mgr. Laurence* (1955). *Les Prophéties de Marie*, de Louis Pain (1960) ilustran el sentido de las apariciones.



CUADRO CRONOLOGICO

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos*
1789		
4 mayo	Procesión solemne en Versalles.	
5 mayo		Inauguración de los Estados Generales.
17 junio		Proclamación de la Asamblea Nacional.
19 junio	El clero se une al Tercer Estado.	
14 julio		Toma de la Bastilla.
4 agosto	Por la noche, abolición de diezmos y privilegios eclesiásticos, igual que de todos los privilegios.	
20 agosto		Declaración de los Derechos del Hombre.
	Agitación en Aviñón, tierra pontificia.	
24 septiembre		Admisión de los protestantes en los empleos públicos.
5-6 octubre		El Rey y su familia llevados a París.
2 noviembre	Los bienes del clero a disposición de la nación.	
22 diciembre	Decreto que arrebata a los obispos y confía a la administración departamental la vigilancia de la educación pública.	
1790		
13 febrero	Supresión de los votos monásticos.	Muerte de José II de Austria; advenimiento de Leopoldo II.
29 marzo	Pío VI (Braschi) condena los principios de la Revolución.	
12 julio	Con pretexto de reorganizar la Iglesia, la Asamblea vota la Constitución Civil del Clero.	
14 julio		Fiesta de la Federación.
Julio y octubre	Enajenación total de los bienes del clero.	
27 noviembre		Decreto sobre el juramento constitucional.
28 noviembre	62 sacerdotes diputados juran.	
26 diciembre	El Rey Luis XVI acepta el sancionar la Constitución Civil del Clero.	
1791		
10 marzo-13 abril	Pío VI condena la Constitución Civil del Clero.	
2 mayo	Pío VI quemado en efigie en París.	
21 junio		Luis XVI arrestado en su huida, en Varennes.
17 julio		Fusilamientos en el Campo de Marte.
3 septiembre		Votación de la Constitución.
14 septiembre	Aviñón, tierra pontificia, anexionada a Francia y ocupada militarmente.	
Octubre-diciembre	Ruptura de relaciones diplomáticas entre Francia y la Santa Sede.	
17 octubre	Clausura de los grandes colegios de Teología.	
29 noviembre	La obligación del juramento se extiende a todos los miembros del clero. Primer veto del Rey.	
1792		
Marzo		Luis XVI desecha el ministerio moderado y llama a los «Girondinos» (2 marzo, advenimiento de Francisco II de Austria).
12 marzo	Pío VI excomulga a los sacerdotes juramentados.	
20 abril		Declaración de guerra a Austria.
28 abril	Prohibición del hábito religioso; supresión de todas las congregaciones.	Derrotas en las fronteras del Norte.
27 mayo	Decreto de deportación de los sacerdotes no juramentados; veto del Rey a ese decreto.	
20 junio		En las Tullerías invadidas, Luis XVI se niega a ceder.
11 julio		La Patria en peligro.
25 julio		El manifiesto de Brunswick amenaza a los parisienses.
10 agosto		Caída de la Monarquía.
14 agosto-1 sepbre.	Violencias contra los sacerdotes, decretos de persecución; juramento de «Libertad-Igualdad».	Invasión prusiana en el Este.
2 septiembre	Asesinato de muchos sacerdotes durante las horribles «matanzas de septiembre».	
20 septiembre	Se le arrebata al clero el «estado civil». Establecimiento del divorcio. Victoria de Valmy.	
21 septiembre		Reunión de la Convención: proclamación de la República.
6 noviembre		Contraofensiva militar: Jemmapes.
1793		
13 enero	Asesinato de Hugon de Bassville en Roma.	
21 enero		Ejecución de Luis XVI.
23 enero		Segundo reparto de Polonia.
10 marzo	Se sublevan los católicos del Oeste: comienzo de la «Vendée».	
25 marzo		Primera coalición contra Francia.
6 abril		Creación del Comité de Salvación Pública.
Junio-agosto		La invasión; movilización general.
2 junio		Caída de los «Girondinos», comienza la dictadura de «la Montaña».
24 junio		Constitución del Año I.
10 agosto	Fiesta (anticristiana) de la Naturaleza.	
17 septiembre		Los sacerdotes refractarios atacados por la Ley de Sospechosos.
Sepbre.-diciembre		Victorias en las fronteras.
16 octubre		Ejecución de María Antonieta.
21 octubre	Decreto de sospecha legal contra todos los sacerdotes (30 pradial).	
24 octubre	El «calendario» republicano sustituye oficialmente al cristiano.	

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos*
7 noviembre	Gobel, Arzobispo juramentado de París, abandona el sacerdocio.	
10 noviembre	Fiesta de la «Diosa Razón» en Notre-Dame de París.	
6 diciembre	Decreto (16 frimario) sobre la libertad de cultos, no aplicado.	
21 diciembre		La Vendée aplastada en Savenay.
1794		
14 marzo		Robespierre abate a los hebertistas.
30 marzo		Robespierre abate a Danton y a los indulgentes.
10 mayo	Ejecución de Mme. Elisabeth.	
8 junio	Fiesta anticristiana del «Ser Supremo».	
10 junio		Ley que suspende todas las garantías: comienza el «Gran Terror».
17 julio	Las carmelitas de Compiègne al patíbulo.	
27 julio		9 thermidor: caída de Robespierre.
Julio-agosto	Tranquilidad religiosa.	
18 septiembre	Decretos financieros que suprimen gastos y salarios de todos los cultos.	
Octubre		Jourdan, victorioso en el Rhin.
Diciembre		Pichegru, victorioso en Holanda.
1795		
Enero		Tercero y último reparto de Polonia.
17 febrero	La paz vuelve a la Vendée: pacificación de Jaunais.	
21 febrero	3 ventoso año III: Decreto de libertad de cultos y separación de la Iglesia y el Estado.	
Abril-julio		Tratados de Basilea y La Haya.
Mayo	Muchas iglesias vuelven a abrir sus puertas.	
Junio-septiembre	Vuelve la hostilidad contra la Iglesia.	Agitación en el Oeste: tentativa de desembarco realista en Quiberon.
Julio		Comienzo del «Terror blanco».
22 agosto		Constitución del año III que establece el régimen de Directorio.
29 septiembre	7 vendimiario año IV: codificación de leyes represivas contra el clero.	
5 octubre		19 vendimiario: tentativa realista aplastada en París.
25 octubre		Fundación del Instituto de Francia.
27 octubre		Instauración del Directorio.
1796		
Todo el año		Grave crisis financiera.
Marzo	Hoche acaba de pacificar la Vendée.	
Abril		Comienzo de la primera campaña italiana de Bonaparte.
10 mayo	21 floreal: retorno a la política de apaciguamiento religioso.	Fracaso de la conjura comunista de Babeuf.
23 junio	Bonaparte firma con la Santa Sede el armisticio de Bolonia.	
29 septiembre	7 vendimiario año V: el clero es obligado a un juramento de sumisión a las leyes de la República.	
15-17 noviembre		Victoria de Arcola.
Diciembre (comienzos)	Derogación del conjunto de leyes antirreligiosas.	
1797		
Enero		Fundación de la teofilantropía.
14 enero		Rívoli.
19 febrero	Bonaparte firma con el Papa el tratado de Tolentino.	
Abril		Elecciones moderadas y realistas.
15 agosto	Concilio nacional de la «Iglesia constitucional».	
24 agosto	Medidas de excepción contra los sacerdotes.	
Septiembre	Brusco retorno a la persecución.	
4 septiembre		Golpe de Estado jacobino.
6 septiembre	Juramento de odio a la Monarquía impuesto a los sacerdotes.	
30 septiembre		Bancarrota de los dos tercios.
17 octubre		Tratado de Campo Formio.
28 diciembre	Francia rompe las relaciones con la Santa Sede a causa del asesinato del general Duphot en Roma.	
1798		
10 febrero	Ocupación de Roma por las tropas del general Berthier.	
20 febrero	Pío VI expulsado de Roma y conducido a Florencia.	
Febrero-marzo		Proclamación de la República romana.
19 mayo		Comienzo de la campaña de Egipto.
Junio		Sublevación antifrancesa en Italia.
Verano-otoño	En el cansancio general, se atenúan las medidas antirreligiosas. Regresan muchos sacerdotes.	

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos*
21 julio		Batalla de las Pirámides.
1 agosto		Desastre de Abukir.
1799		
Marzo		Segunda coalición: derrotas francesas.
28 mayo	Pío VI arrebatado de Florencia y llevado a Francia.	
18 junio		30 pradial: golpe de fuerza de los Cónsules contra el Directorio.
Verano		Agitación realista; los «chouans».
14 julio	Pío VI llega a Valence.	
29 agosto	Muerte de Pío VI en la ciudadela de Valence.	
29 septiembre	El ejército francés sale de Roma.	
Sepbre.-octubre		Mejora la situación militar francesa. Victorias de Zurich y Bergen.
9 noviembre		Golpe de Estado de Napoleón Bonaparte: 18 brumario.
30 noviembre	Apertura del Conclave en Venecia.	
13 diciembre		Constitución del Año VIII: el Consulado.
28 diciembre	Decretos de pacificación religiosa.	
1800		
31 enero	Funerales solemnes en Valence, por Pío VI.	
14 marzo	El Cardenal Chiaramonti, Papa Pío VII.	
14 junio		Marengo.
Primavera-verano	Comienzan las difíciles negociaciones del Concordato.	
Agosto	Reapertura de San Sulpicio.	
Septiembre	Restablecimiento de las Hijas de la Caridad.	
3 diciembre		Hohenlinden.
Navidad	El Padre Coudrin funda el Picpus.	

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1801	Negociaciones laboriosas del Concordato: se firma el 17 de julio; lo aprueba la Bula *Ecclesia Domini* el 15 de agosto.	9 febrero: Paz de Lunéville.	Schiller (1759-1865): *La Pucelle d'Orleáns.* Ballanche: «Du sentiment consideré...»
1802	Regreso a Roma de las cenizas de Pío VI. 15 agosto: Promulgación del Concordato.	25 marzo: Paz de Amiens; mayo: consulado Vitalicio. — 2 agosto: Constitución del Año X.	*El Genio del Cristianismo*, de Chateaubriand (1768-1848).
1803	Noviembre: Concordato italiano.	Febrero: Retroceso en Alemania.	
1804	24 noviembre: Pío VII llega a Fontainebleau. — 2 diciembre: Consagración de Napoleón, por Pío VII. Restablecimiento de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Reacción contra las órdenes religiosas, sometidas a autorización previa. En Nápoles, restauración de la Compañía de Jesús.		
1805	Octubre: ocupación de Ancona, tierra pontificia, por las tropas francesas.	Marzo: Napoleón, Rey de Italia. — Tercera coalición. — 2 de diciembre: Austerlitz.	
1806	Supresión del calendario revolucionario. — 6 mayo: Civita-Vecchia ocupada por Francia.	Cuarta coalición. — 10 mayo: creación de la Universidad imperial. Jena, Auerstaedt (14 octubre). — 21 noviembre: Bloqueo continental.	*Fenomenología del espíritu*, de Hegel (1770-1831).
1807	Conferencias de Frayssinous en San Sulpicio. La M. Javouhey funda San José de Cluny.	Eylau (8 febrero). Friedland (1.° junio); tratado de Tilsitt (7 julio).	
1808	2 febrero: ocupación de Roma por las tropas francesas.	2 mayo: comienzo de la Guerra de España. Capitulación de Bailén (21 julio).	Lamennais (1782-1854): *Reflexiones sobre el Estado y la Iglesia.* Fichte (1762-1814): *Discursos a la nación alemana.*

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1809	17 mayo: anexión por Francia del Estado Pontificio. — Excomunión de Napoleón. — 6 julio: Pío VII es arrestado y conducido a Savona. — Las organizaciones piadosas disueltas en todo el Imperio. Se plantea el problema de las investiduras episcopales.	Asedio de Zaragoza. — Quinta coalición. — Wagram (6 de julio). Divorcio de Napoleón (16 diciembre).	Chateaubriand: *Los mártires.* Méhul: *José.*
1810	17 febrero: Roma declarada, por senado-consulto, segunda capital del Imperio. — 25 de octubre: Maury nombrado arzobispo de París. El «asunto D'Astros».	2 agosto: matrimonio de Napoleón con María Luisa de Austria.	Beethoven (1770-1827) *Misa en Re.* — Mme. Staël: *De la Alemania.*
1811	La «Comisión eclesiástica» trata de resolver el problema episcopal. — 17 junio: Concilio de París.	20 marzo: nacimiento del Rey de Roma.	Chateaubriand elegido para la Academia no es autorizado a pronunciar su discurso de recepción.
1812	Pío VII es transferido de Savona a Fontainebleau.	24 junio: comienzo de la campaña de Rusia. — Octubre: conjura del general Malet. — Noviembre-diciembre: retirada de Rusia. José expulsado de España. — 20 diciembre: regreso de Napoleón a París.	
1813	19-24 enero: entrevista de Napoleón y Pío VII en Fontainebleau. — 25 enero: «Concordato de Fontainebleau». — 4 marzo: Pío VII retracta el Concordato. — Pío VII escribe al Emperador de Austria.	Campaña de Alemania: Lutzen-Bautzen. Congreso de Praga. — Victoria de los aliados sobre Napoleón en Leipzig (16-19 octubre).	
1814	Ocupación de Roma por Murat. — Pío VII es llevado de Fontainebleau a Savona en febrero. El 24 de mayo regresa a Roma. — 7 agosto: Bula *Sollicitudo.* — Restauración de la Compañía de Jesús.	Febrero-marzo: campaña de Francia. — 6 abril: primera abdicación de Napoleón.	Muerte de Fichte (1762-1814).

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1815	Invasión de Roma por las tropas de Murat; huida de Pío VII a Génova; regreso definitivo a Roma el 7 de junio.	1.° marzo-22 junio: los «Cien Días». — 18 junio: Waterloo.	*Catecismo de Economía política* de J. B. Say (1767-1832).
	Restauración de las misiones extranjeras, de los lazaristas y los Padres del Espíritu Santo.	Congreso de Viena. — La Santa Alianza.	
1816	Restauración, en Francia, de muchas órdenes e institutos. Fundación de los Oblatos de María Inmaculada. — Monseñor Provencher en río Rojo.		
1817	Fracaso del proyecto de Concordato francés. — Bula *Ubi primum.* — Aprobación de Roma para el Picpus. — Restauración de la Congregación de la Propaganda.		*Ensayo sobre la indiferencia,* de Lamennais. — Muerte de Méhul (1763-1817).
1818	Concordato con Baviera.		
1819	En Francia se mantiene el Concordato de 1801.		*Del Papa,* de José de Maistre.
1821	Concordato con Prusia.		Las *Veladas de San Petersburgo,* de J. de Maistre. Muerte del autor (1753-1821).
1822	Fundación de la Propagación de la Fe, en Lyón.	Frayssinous, gran maestro de la Universidad. — Don Pedro, emperador del Brasil.	
1823	Muerte de Pío VII. — Elección de León XII (Cardenal della Genga). — Restauración de las misiones de los jesuitas en Norteamérica.	Expedición francesa a España (el Trocadero).	
1824	Fundación del «Memorial católico».	Carlos X, Rey de Francia (1824-1830).	Muerte del pintor Géricault (1791-1824) y del filósofo Maine de Biran (1766-1824). *La Unidad de la Iglesia,* de Moehler (1796-1838).
1825	Jubileo.	Asunto de los matrimonios mixtos en Prusia. — Ley sobre el sacrilegio en Francia.	Muerte del «socialista» Saint-Simon (1760-1825). — Lamennais: *La religión considerada en sus relaciones...*

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1826	Memoria de Montlosier contra los jesuitas.		
1827		Victoria de Navarino contra los turcos.	Muerte de Beethoven (1770-1827).
1828	Ordenanza de Carlos X contra los jesuitas. Concordato con Suiza.	En Francia, ministerio de Martignac.	Muerte de Schubert (1797-1828).
1829	Muerte de León XII. — Elección de Pío VIII (Cardenal Castiglioni). — Emancipación de los católicos ingleses.		
1830	Muerte de Pío VIII. — Aparición de la Virgen a Catalina Labouré. — Breve *Litteris* sobre los matrimonios mixtos en Alemania.	En Francia, Revolución de Julio. Advenimiento de Luis-Felipe. — Independencia de Bélgica. Revuelta en Polonia. — Conquista de Argelia.	Publicación del *Avenir*. — Overbeck en Roma; los «Nazarenos».
1831	Elección de Gregorio XVI (Cardenal Cappellari). — *Sollicitudo ecclesiarum* sobre la actitud política de la Santa Sede.	Violentos incidentes anticlericales en Francia. — Ocupación de Ancona por los franceses.	Muerte de Hermès. *Notre-Dame de Paris* de Víctor Hugo.
1832	Encíclica *Mirari Vos* contra el liberalismo. — El Papa condena la insurrección polaca.	En Francia, batalla por la libertad de enseñanza.	La *Simbólica*, de Moehler.
1833	Dom Guéranger en Solesmes. — Primer «folleto»: comienzo del «Movimiento de Oxford». — Fundación de la Sociedad de San Vicente de Paúl. Persecución en Indochina.	En España, advenimiento de Isabel II. Lucha violenta entre carlistas y cristinos. — Ley Guizot sobre la enseñanza primaria.	
1834			*Palabras de un creyente*, de Lamennais (condenado por la *Singulari nos*.
1835	Lacordaire inaugura las Conferencias de Notre-Dame. — Supresión de los jesuitas en España. — Condenación de las tesis de Hermès.		Restablecimiento de la Universidad de Lovaina. — *Vida de Jesús*, de Strauss (1808-1874).
1836	Monseñor Bonnand en la India.	Advenimiento de la reina Victoria en Inglaterra.	
1837	Institución de la «Adoración perpetua» en Francia. — Los benedictinos franceses en Solesmes.	El «Suceso de Colonia», detención de Monseñor Zu Droste-Vischering.	*El libro del pueblo*, de Lamennais. — Muerte de Fourier (1772-1837).
1838	Conversión de Veuillot. — Argel, obispado.		Muerte de J. A. Moehler. — Encuesta social de Villermé. — Boucher de Perthes y la Prehistoria.
1839	Lacordaire restaura en Francia a los dominicos.		
1840	Persecución en China (1840-1846).	Advenimiento de Federico Guillermo IV de Prusia. Guerra del Opio.	Las *Instituciones litúrgicas* de Dom Guéranger. Muerte de Bonald (1754-1840). — *Catolicismo y progreso* del socialista cristiano Buchez. — *La Mística cristiana*, de Görres (1776-1848).
1841		Proyecto de Villemain sobre la Enseñanza media. Caída de Espartero en España.	El *Año Litúrgico*.
1842	Muerte de San Cottolengo (1786-1841).		
1843	Conferencia de Lacordaire en Notre-Dame (1843-1851). — Obra de la Santa Infancia.	Insurrección de Rímini.	*Los Jesuitas*, de Michelet y Quinet. — *Primado moral de los italianos*, de Gioberti. *La Cena de los Apóstoles*, de Wagner (1813-1883).

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1844	Movimiento anticatólico en Estados Unidos.		*La esencia del Cristianismo,* de Feuerbach (1804-1872).
1845	Newman abjura el anglicanismo. — Asesinato de José Leu en Suiza.	Revuelta en las Legaciones .— Visita de Nicolás I a Roma.	D'Azeglio: *Los últimos sucesos de Romaña.* — Textos sociales de Monseñor Giraud y Monseñor Rendu. — Newman publica el *Desarrollo de la doctrina cristiana.*
1846	Muerte de Gregorio XVI. — Apariciones de La Salette. — Elección de Pío IX (Mastai-Ferretti). — Fundación de la «Congregación de Religiosos».		*Filosofía de la miseria* de Proudhon (1809-1865). — *Misión de América,* de Orestes Brownson (1803-1876).
1847	Política «liberal» de Pío IX: la «Consulta». Derrota de la *Sonderbund* suiza.	Muerte de O'Connell (1775-1847). «Gesellenverein», de Kolping.	
1848	Revolución de Roma. Asesinato de Ross; huida del Papa a Gaeta. — Congreso de los católicos alemanes.	Revolución en París: caída de Luis-Felipe (21-24 febrero). Jornadas de junio. — Elección de Luis-Napoleón a la Presidencia (10 diciembre). — Advenimiento de Francisco-José de Austria.	*El porvenir de la guerra,* de Renan. — Muerte de Chateaubriand. — *Manifiesto del Partido Comunista,* de Marx (1818-1883). — Sermones sociales de Ketteler en Maguncia.
1849	En Roma se proclama la República; 3 julio: intervención francesa. — Aparición de La Salette.		Fundación de *La Civiltà Cattolica.*



Equilibrio, bondad, energía, profunda agudeza en su mirada: esta fotografía de Don Bosco a mediados de su vida nos revela las cualidades del hombre. Pero la santidad no la puede captar el objetivo. Las obras del sacerdote piamontés, beneficiario de gracias excepcionales, sólo han revelado un poco de ella. Archivos salesianos. Turín.

1850	Ley Falloux sobre la enseñanza. — Regreso a Roma de Pío IX. — Restablecimiento de la Jerarquía en Inglaterra. — En el Piamonte, leyes Sicardi.		
1851	Manning abjura el anglicanismo. — Concordato español.	Golpe de Estado de Luis Napoleón (2 diciembre).	
1852	Restauración del Oratorio por el P. Gratry (1805-72). — Reedición de la *Summa* de Santo Tomás de Aquino. — Fundación, por Ratisbona, de los Padres de Sión.	Napoleón III Emperador de los franceses. — Cavour en el poder. — Muerte de Gioberti (1801-1852).	*Los intereses católicos*, de Montalembert. — Fundación de la Universidad Laval, en Canadá. — *Catecismo positivista*, de A. Comte (1798-1857). — Teorías de Mendel.
1853	Fundación del Seminario francés de Roma. — Comienzo de la «Kulturkampf», de Baden.		Muerte de Ozanam (1813-1853).
1854	Definición del Dogma de la Inmaculada Concepción.		
1855	Cavour hace votar la Ley sobre los conventos.		
1856	Proclamación de la fiesta del Sagrado Corazón. — Fundación de la Obra de Oriente, de las Misiones africanas de Lyón. En Inglaterra, los Oblatos de San Carlos. — Concordato austríaco. — Fundación de los Salesianos de San Juan Bosco.		Muerte de Schumann (1810-1856). Fundación de la revista *Les Etudes*. — Descubrimiento del cráneo de Neanderthal.
1857	Asesinato de Monseñor Sibour. — Condenación de Gunther.		*Uchronie*, de Renouvier.
1858	«Asunto Mortara». — Apariciones de Lourdes.	Entrevista de Plombières entre Napoleón y Cavour.	*Fabiola*, de Wiseman. — *La defensa de la Iglesia*, del abate Sorini.

Fechas	Historia de la Iglesia	Acontecimientos políticos y sociales	Artes, letras y ciencias
1859	Disturbios en Italia y especialmente en los Estados Pontificios. — Graves amputaciones de éstos. — El «American College» en Roma. — Muerte del Cura de Ars (1786-1859).	Guerra franco-piamontesa contra Austria: Magenta, Solferino. Armisticio de Villafranca.	*El origen de las especies*, de Darwin (1809-1882).
1860	Derrota pontificia de Castelfidardo (18 septiembre). — Caída de Ancona (29 septiembre). — Establecimiento del «Dinero de San Pedro». — Persecución en Indochina.	Niza y Saboya anexionadas a Francia. — Guerra de China.	Trabajos de Viollet-le-Duc (1813-1879).
1861	Numerosas discusiones a propósito del poder temporal del Papa. Fundación de *L'Osservatore Romano*.	Fundación del reino de Italia (capital en Florencia).	Muerte de Lacordaire (1802-1861) y del Padre Ventura 1792-1861).
1862	El Consejo de la Sociedad de San Vicente de Paúl disuelto por Napoleón III. — Canonización de los mártires japoneses.	Garibaldi derrotado en Aspromonte.	Renan, profesor en el Colegio de Francia. — Grandes trabajos del abate Migne (1800-1875).
1863	Congreso de Malinas. Discurso de Montalembert.	Insurrección de Polonia.	La *Vida de Jesús*, de Renan, en el Indice.
1864	Encíclicas *Quanta Cura* y *Syllabus*. — Monseñor Von Ketteler publica *La Cuestión obrera y el Cristianismo*.	Convención franco-italiana del 15 de septiembre.	La *Apología*, de Newman. — *La Reforma social*, de Le Play. — *Roma sotterranea*, de Rossi.
1865			Fundación en Francia de la «Liga de Enseñanza (laica)».
1866		Derrota de Austria en Sadova (3 julio). — La Primera Internacional.	
1867	XVIII centenario de los martirios de San Pedro y San Pablo. Lavigerie en Argel.	Derrota de Garibaldi en Montana. — Ejecución de Maximiliano en México.	Primer volumen de *El Capital*, de Marx.
1868	Bula *Aeterni Patris*, que convoca el Concilio Ecuménico. — Fundación de los Padres Blancos. — Persecución en España.	La Era Mei-Ji en Japón.	Muerte de Rossini.
1869	Apertura del Concilio Vaticano (8 diciembre).		Muerte de Berlioz (1803-1869). *Resumen de crítica histórica*, de Smedt. — Fundación de la *Nueva Revista Teológica*, de Lovaina.
1870	Definición del Dogma de la Infalibilidad pontificia. — Conquista de Roma por los italianos (20 septiembre).	19 julio: guerra franco-prusiana.	Muerte de Montalembert.

INDICE ONOMASTICO

INDICE

Es propiedad de
LOS AMIGOS DE LA HISTORIA

Compuesto, impreso y encuadernado por
Printer, industria gráfica sa
Tuset, 19 Barcelona
San Vicente dels Horts 1970
Depósito legal B. 23273-71
Printed in Spain